

# **”Buddy med Gud”**

***Rekruttering, sosialisering og identitetsforhandlinger blant unge  
deltagere i en pinsemenighet***

Ragnhild Christina Ekelund



Masteroppgave i sosiologi ved  
Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2015



# **”Buddy med Gud”**

**Rekruttering, sosialisering og identitetsforhandlinger blant unge deltagere i en pinsemenighet**

© Ragnhild Christina Ekelund

2015

”Buddy med Gud”

Rekruttering, sosialisering og identitetsforhandlinger blant unge deltagere i en pinsemenighet

Ragnhild Christina Ekelund

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Allkopi

*Elskede Jesus*

*Ingen kan sammenlignes med deg*

*Elskede Jesus*

*Du er den eneste for meg*

*Elskede Jesus*

*Du er alt mitt hjerte trakter etter*

*Elskede Jesus*

*Det er bare du som tilfredsstiller*

*Jesus*

*Jesus*

*Du er skjønn og herlig*

Utdrag fra "Elskede Jesus"  
av Andreas Karstad

# Sammendrag

Pinsebevegelsen er en religiøs bevegelse som kom til Norge fra USA på begynnelsen av 1900-tallet, og som raskt spredte seg videre til andre land i Europa. I dag finnes det pinsemenigheter over store deler av verden. Det som først og fremst kjennetegner pinsebevegelsen er troen på at man ved dåpen skal motta Den hellige ånd, og at dette skal manifestere seg ved at man taler i tunger. Dåpen gjennomføres i voksen alder. Vektlegging av gudstilbedelse er et typisk trekk ved pinsekarismatisk spiritualitet. Tilbedelsen er preget av spontanitet, lek og glede, og pinsevenner har ofte et pragmatisk forhold til symbolske handlinger. I Norge opplevde pinsebevegelsen i vekst gjennom 1990-tallet og helt frem til 2004. Men etter dette har medlemstallet gått gradvis nedover på landsbasis.

Medlemsnedgangen til tross – hver fredag kveld kommer opptil 200 ungdommer sammen for lovsang, bønn, tale, sosialt samvær og mye mer i ungdomsgruppa til en av Oslos ti pinsemenigheter. I denne oppgaven undersøker jeg hvordan ungdomsgruppa jobber for å holde på de deltagerne de har, og for å skaffe nye. Datamaterialet er basert på deltagelse på ni møter i ungdomsgruppa høsten 2014, samt intervjuer med tolv av deltagere mellom 16 og 19 år. Ved hjelp av et kulturanalytisk perspektiv analyserer jeg ungdomsgruppa som en del av en religiøs bevegelse i lys av rammeteori. I tillegg undersøker jeg hvordan deltagere innenfor gruppa forhandler om identitet. Dette ses i lys av teori om symbolske grensedragninger.

I første analysekapittel tar jeg for meg rekruttering, sosialisering og forpliktelse innenfor gruppen. Hovedfunnet er at menigheten gjennom forkynnelse konstruerer et bilde av en todelt verden hvor samfunnet ungdommene er en del av, knyttes til problemer, mens menigheten står for løsningen på disse problemene. Jeg har kalt denne dikotomien for ”Guds rike versus dagens samfunn”. Denne dikotomien gjenspeiles på individnivå ved å henvise til trusler fra kroppslige behov, synd, fristelse og nytelse. På individnivå har jeg kalt dikotomien ”Kroppen versus ånden”. Dette livet ses på som overfladisk og urent. Som en motsetning til dette skisseres det gode kristne liv, som kjennetegnes av en moderat livsstil, hvor man tar veloverveide valg og lever et autentisk og rent liv. For å oppnå dette rene, autentiske livet må man ta et valg om å bli kristen.

I andre analysekapittel undersøker jeg identitetskonstruksjon blant ungdommene gjennom teori om symbolske grensedragninger. Jeg finner at informantene i hovedsak trekker grenser basert på religion, autenticitet og moral. De religiøse og moralske grensene forsterker hverandre, og det ligger et sterkt autenticitetsideal til grunn for både moral og religiøs praksis. Den klareste symbolske markøren på autenticitet er dåpen, som ideelt sett skal utføres som

resultat av et personlig valg. De moralske grensene er i større grad enn de andre grensene kjønnet. Til tross for at de fleste informantene er enige om at det er en absolutt regel at de skal vente med å ha sex til de er gift, forventes det i større grad at jenter venter enn at gutter gjør det. Videre knyttes jenters bekledning til gutters seksualitet, og jenter forventes å ta ansvar for at gutter skal klare å vente med sex til ekteskapet ved å kle seg moderat.

# Forord

Endelig er denne oppgaven ferdig, og det er mange som må takkes for det. Først og fremst vil jeg gi en stor takk til ungdomsgruppa som tok meg imot med åpne armer. En særlig takk går til alle som stilte til intervju, og til dere som hjalp meg med å finne personer jeg kunne intervju, som jeg av anonymitetshensyn ikke kan navngi her. Uten dere hadde det ikke blitt noen oppgave.

Takk til min veileder Inger Furseth for gode tilbakemeldinger og kommentarer.

Takk til Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi for stipend gjennom Osloforskning.

Jeg vil også takke mine medstudenter på lesesalen og pauserommet på HHH, og sender en ekstra stor takk til Kathrine og Marit for fem fine år sammen på Blindern.

Tusen takk til Solveig for korrekturlesing, og til Sofie for generell oppmuntring og utallige telefonsamtaler.

Til slutt vil jeg takke Eivind for all hjelp gjennom hele prosjektet, og særlig for en iherdig innsats med lesing av oppgaven i innspurten.

Ragnhild Ekelund

Oslo, november 2015



# Innholdsfortegnelse

<b>1</b>	<b>Innledning og problemstillinger .....</b>	<b>1</b>
1.1	Problemstillinger .....	5
<b>2</b>	<b>Tidligere forskning og teoretisk utgangspunkt .....</b>	<b>6</b>
2.1	Religiøse bevegelser .....	6
2.1.1	Tidlig forskning på religiøse bevegelser .....	7
2.1.2	Klassiske teorier om mobilisering .....	8
2.1.3	Ressursmobiliseringsteori .....	8
2.1.4	Rekruttering, sosialisering og forpliktelse .....	9
2.2	Ungdom og religiøsitet .....	11
2.2.1	Religion og kjønn .....	12
2.2.2	Religion og seksualitet .....	13
2.3	Teoretisk utgangspunkt .....	14
2.3.1	Rammeteori .....	14
2.3.2	Identitet og grensedragninger .....	16
2.4	Oppsummering .....	17
<b>3</b>	<b>Data og metode .....</b>	<b>19</b>
3.1	Valg av metode .....	19
3.2	Feltarbeidet .....	19
3.2.1	Tilgang til feltet .....	20
3.2.2	Observasjonsguide .....	22
3.2.3	Møte med feltet og min rolle .....	22
3.2.4	Feltnotater .....	24
3.3	Intervjuer .....	25
3.3.1	Rekruttering og utvalg .....	25
3.3.2	Intervjuguide .....	27
3.3.3	Gjennomføring av intervjuer .....	27
3.3.4	Transkribering .....	29
3.4	Analyse av data .....	29
3.4.1	Koding .....	29
3.4.2	Referanser til data i analysen .....	30
3.5	Oppsummering .....	31
<b>4</b>	<b>Rekruttering og sosialisering inn i en kristen ideologi .....</b>	<b>32</b>
4.1	Rekruttering og emosjonelle bånd .....	32
4.1.1	Veier inn .....	32
4.1.2	”Frimodighet” og håndsopprekning .....	34
4.1.3	Oppgaver og tillit .....	37
4.2	”Innmari mye press” .....	38
4.2.1	Diagnostisk innramming .....	39
4.2.2	Prognostisk innramming .....	42
4.2.3	Motiverende innramming .....	44
4.3	Smågrupper .....	45
4.3.1	Hva skjer i smågruppene? .....	45
4.3.2	”De siste gangene har vi egentlig bare vært på <i>Macern</i> ” .....	48
4.4	Oppsummering .....	51
<b>5</b>	<b>Identitetskonstruksjon og grensearbeid .....</b>	<b>53</b>
5.1	Religiøse grenser .....	53

5.1.1	”Jesus som forbilde” .....	53
5.1.2	”Veldig mange tror at det bare handler om hva du <i>ikke</i> skal gjøre” .....	55
<b>5.2</b>	<b>Autentisitet</b> .....	<b>59</b>
5.2.1	”Jeg døper meg ikke før jeg virkelig bestemmer meg” .....	59
<b>5.3</b>	<b>Moralske grenser</b> .....	<b>62</b>
5.3.1	”Så lenge du ikke endrer hele oppførselen din” .....	62
5.3.2	”Jeg har jo valgt å vente” .....	64
5.3.3	”Modest is hottest” – mellom nonne og hore.....	66
<b>5.4</b>	<b>Kjønnede grenser og kjønnsidentitet</b> .....	<b>70</b>
5.4.1	”Da kan vi gutta spille dataspill, også kan jentene spille <i>The SIMS</i> ” .....	70
5.4.2	Er jentene ufrie? .....	72
<b>5.5</b>	<b>Oppsummering</b> .....	<b>73</b>
<b>6</b>	<b>Avslutning</b> .....	<b>75</b>
6.1	Nettverksrekruttering og dualistisk verdensbilde.....	75
6.2	Identitet og gresedragninger .....	76
6.3	Noen motsetninger .....	78
6.4	Oppgavens styrker og svakheter .....	79
6.5	Oppgavens bidrag og veien videre.....	79
<b>Litteraturliste</b> .....		<b>81</b>
<b>Vedlegg</b> .....		<b>87</b>

# 1 Innledning og problemstillinger

*Det er fredag kveld. Klokken nærmer seg åtte, og ungdomsmøtet i pinsemenigheten skal snart begynne. På vei inn i møtesalen blir jeg møtt av tre-fire ungdommer som smiler og ønsker meg velkommen. Bak dem står noen andre ungdommer og deler ut grillspyd fulle av godteri. Foran i rommet er en stor scene som er fylt av ulike musikkinstrumenter. I bakgrunnen av scenen er det en trapp som leder opp til et basseng. På veggen over scenen henger det et kors, og det står "JESUS" med store bokstaver på veggen. På hver side av scenen er det pyntet med heliumballonger i ulike farger, og på scenekanten henger et banner i gråpapir hvor det står skrevet "Velkommen hjem".*

*Inne i møtesalen finner jeg meg et sted å sitte. Rundt meg er det fullt av folk som er i ferd med å finne seg en plass. Mange klemmer hverandre, og noen hilser på hverandre for første gang. Klokken har nå passert åtte, og møtet skulle vært i gang. Hun som sitter ved siden av meg forteller at de har noe de kaller "pinsekvarteret", som betyr at møtet egentlig begynner ca. et kvarter senere enn det som blir opplyst. Hun sier det er fordi mange i menigheten er litt "fashionably late", så dette ekstra kvarteret er lagt inn for at alle skal komme i tide.*

*I mellomtiden har et band inntatt scenen: Tre sangere, en trommeslager, en gitarist, en bassist og pianist. Rommet blir mørkt, scenen lyses opp, og musikerne begynner å spille. Låten de spiller er lystig, og de omkring 200 personene i salen reiser seg. Noen på de fremste radene holder hendene i været, og mange synger med:*

*Gjør døren høy, gjør porten vid  
Vår Seierherre kommer hit  
Gi Kongen rom i sjel og sinn  
La Jesus Kristus komme inn*

*Rydd vei for Herren slipp ham fram  
Bøy kne for troens opphavsmann  
En dag skal alle folk og land  
Bekjenne Jesus' store navn*

*Over alt  
Og alle er du Gud  
i himmel og på jord  
Du er velkommen<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Fra "Velkommen" av David André Østby

*I det lovsangen er over, kommer to ledere løpende frem, og stiller seg på en liten forhøyning rett foran scenen. De ser litt eldre ut enn resten av deltagerne. Bobbysocks' låt "La det swinge" spilles over høyttalerne, til deltagernes store begeistring, og de to mimer seg gjennom hele låten. Når den er ferdig, ønsker de velkommen, og spør om det er noen nye til stede. Mange som er der for første gang i dag rekker opp hånda. 3-4 personer, noen av de samme jeg møtte ved inngangen tidligere, kommer løpende, og deler ut kjærlighet på pinne til dem som har hånda i været.*

*De to lederne foran scenen tar igjen ordet, og ber en bønn for kvelden. De kaller det "å legge kvelden i Guds hender". Deretter kommer han som skal tale i dag opp foran scenen. Han er ung, kanskje i midten av 20-årene, og uformelt kledd i jeans, t-skjorte og joggesko. Han taler om verdien av å "ta imot Jesus".*

*Etter ca. en halvtime er talen over, og da rommet blir "åpnet", som de sier. Det betyr at lovsangen starter. Under lovsangen har noen hendene i været, noen sitter på gulvet mellom seteradene og ber, mens andre sitter i setene og holder rundt hverandre. En del synger med til lovsangen, mens andre lar være, og ser rundt seg og følger med på det som skjer på scenen. Foran på hver side av scenen er det mulighet for å få forbønn, som innebærer at man kan bli bedt for av en av dem som har forbønn som sin oppgave på dette møtet. På den ene siden av scenen er det også en stor, rund lysestake hvor man kan tenne lys som et symbol på at man ber for noen eller tenker på noen.*

*Når lovsangen er over kommer taleren opp foran scenen igjen. Alle blir bedt om å stå oppreist og lukke øynene, så kan de som ønsker å "ta imot Jesus" gjøre dette ved å rekke opp hånda når han har talt til tre. Det er mørkt i rommet, og selv om jeg har øynene åpne kan jeg ikke se så mye fra der jeg står. Jeg hører at han sier "deg... og deg... og deg...", til de som rekker opp hånda, og deltagerne blir så bedt om å åpne øynene igjen.*

*Deretter kommer en av lederne opp foran scenen og sier at det er noen som har fått en tanke under bønnen, som han nå har lyst til å dele med resten av gruppa. En mann som ser ut til å være i midten av tjueårene kommer opp for å fortelle om det han har tenkt. Han snakker om å "bygge kirke". Han sier at når man gir penger til kollekt, bidrar man til å bygge kirke, og at dette er viktig for å skape et hjem for hver enkelt deltaker. Han sier også at han ønsker at fellesskapet i menigheten skal være slik at man kan komme som man er, uavhengig av hvem man er på skolen, i familien eller andre steder, og avslutter med å si at "Jesus digger deg for den du er".*

*Senere er det et arrangement i rommet ved siden av møtesalen. Jeg sitter ved et bord sammen med noen ungdommer og en leder. En annen leder kommer bort til bordet, og sier at hun synes det var så fint at høstens første møte ble så vellykket. ”Det var så godt å se at så mange tok imot Jesus allerede første dagen!”, sier hun.*

.....

Beskrivelsene ovenfor er hentet fra mitt første møte med den kristne ungdomsgruppa som er tema for denne oppgaven. Ungdomsgruppa tilhører en av Oslos ti pinsemenigheter, og arrangerer møter hver fredag kveld i skoleåret. Frikirkelige miljøer har ofte et tilbud som er spesielt tilpasset ungdom, det arrangeres for eksempel en rekke sommerstevner i Norge med en kristen profil (Trysnes 2010). Denne gruppa er ikke noe unntak. I tillegg til møter hver fredag kveld, foregår en rekke aktiviteter i ungdomsgruppas regi. Blant annet arrangeres flere leirer i løpet av året, og en misjonstur til utlandet i løpet av sommeren. Det oppfordres også til deltagelse i aktiviteter som tar form av større og mindre ”aksjoner”, noen av dem er arrangert av menigheten, mens andre kan være arrangert av andre religiøse eller ideelle organisasjoner. Dette kan for eksempel dreie seg om deltagelse i demonstrasjoner, å hjelpe til med oppussing hjemme hos personer, eller invitere noen fra menigheten hjem på middag. I tillegg er menigheten engasjert i veldedig arbeid, som for eksempel å dele ut gratis mat til forbigående på gata, eller besøke mennesker som bor på sykehjem.

### **Pinsebevegelsen**

Pinsebevegelsen som en religiøs bevegelse har røtter tilbake til ulike vekkellesbevegelser i USA mellom 1901 og 1906. Thomas Ball Barratt (1862-1940) regnes som den som tok pinsebevegelsen til Norge. Etter en reise til USA til 1905-06, den gang som metodistprest, ble han inspirert av pinsevekkelsen som forgikk der. Han begynte å holde møter da han kom tilbake til Norge i julen 1906. Han døpte seg i 1913 etter pinsebevegelsens tradisjon, og samme år stiftet han en menighet i Kristiania som senere fikk navnet Filadelfia (Bloch-Hoell 1956: 420-421).

Til vekkellesmøtene i Filadelfia kom det troende mennesker fra hele Europa, og bevegelsen spredte seg herfra videre til andre deler av Europa. I Norge, Sverige og Finland

ble pinsemenighetene snart de største menighetene utenfor de lutherske statskirkene. I motsetning til flere andre kirker, som har opplevd nedgang, har pinsebevegelsen fortsatt å vokse globalt, og har i nyere tid blitt kalt ”en av globaliseringens suksesshistorier” (Robbins 2004: 117).

Det som først og fremst kjennetegner pinsebevegelsen er troen på at man ved dåpen skal motta Den Hellige Ånd, og at dette skal manifestere seg ved at man taler i tunger (Bloch-Hoell 1956: 2). Dåpen gjennomføres i voksen alder. Vektlegging av gudstilbedelse er et typisk trekk ved pinsekarismatisk spiritualitet. Tilbedelsen er preget av spontanitet, lek og glede, og pinsevenner har ofte et pragmatisk forhold til symbolske handlinger (Ulland 2007: 83). De omtaler ofte ritualer som døde, og selv om møtene foregår på omtrent samme måte hver gang, og har en fast struktur, vil mange pinsevenner selv hevde at møtene styres av Den hellige ånd. Ritualforsker Daniel Albrecht mener at pinsevenner ofte er engasjert i rituell praksis, men gjerne har andre navn på det (Albrecht 1999). Dette er uttrykk for hvor sterkt ideen om åndens tilstedeværelse har stått i pinsebevegelsens historie: Man tenker seg at det er Den Hellige Ånd som styrer møtet, og at ritualiserte og formaliserte handlinger vil kunne forhindre dette. Videre kan pinsebevegelsen beskrives ved at den har et sterkt fokus på evangelisering, tilbaketrekning fra samfunnet, og asketisk moralisme (Robbins 2004: 121).

Pinsebevegelsen i Norge hadde noe vekst i løpet av 1990-tallet og tidlig på 2000-tallet. Medlemstallet nådde toppen i 2004 med 45 875 medlemmer, og har siden da gått nedover (Statistisk sentralbyrå 2004; 2012; 2014). Dette tallet måler kun registrerte medlemmer som menighetene mottar offentlig økonomisk støtte for, og deltagere på møter som ikke er registrerte medlemmer blir derfor ikke regnet med i denne statistikken. I 2014 hadde bevegelsen 39 412 registrerte medlemmer i Norge (Statistisk sentralbyrå 2014). Menigheten jeg har studert har, i likhet med pinsebevegelsen på nasjonalt nivå, opplevd en nedgang i antall medlemmer de siste årene.

Pinsebevegelsen inngår i en norsk religiøs flora i stadig utvikling. Av personer i Norge med religiøs tilknytning utenfor Den norske kirke tilhører 57 prosent kristne trossamfunn (Statistisk sentralbyrå 2014). Ved inngangen til 2012 var 20 prosent av Oslos befolkning tilknyttet et trossamfunn utenfor Den norske kirke. Muslimer utgjorde den største delen av denne gruppen, og kristne trossamfunn kommer på andre plass (Taule 2012).

### **Hvorfor forske på ungdom i pinsebevegelsen?**

Denne oppgaven er et empirisk bidrag til forskningslitteraturen om religiøs ungdom i et sosiologisk perspektiv, mer spesifikt kristen ungdom. Dette er et understudert tema i norsk

sammenheng, og jeg håper å kunne bidra med kunnskap om denne gruppen. Formålet med oppgaven er å bidra til forståelse av hvordan kristne organisasjoner jobber for å skaffe seg nye medlemmer, og for å holde på de medlemmene de allerede har. Jeg vil også undersøke hvordan informantene i denne studien forhandler om identitet.

## 1.1 Problemstillinger

Oppgaven har to problemstillinger:

- (i) Hvordan jobber ungdomsgruppa for å rekruttere og sosialisere deltagere og medlemmer inn i sin kristne ideologi?
- (ii) Hvordan konstruerer informantene sin identitet gjennom grensearbeid?

Det første spørsmålet vil bli besvart i kapittel 4. Analytisk befinner jeg meg her på organisasjonsnivå. Jeg undersøker hvordan menigheten gjennom forkynnelsen formidler sin ideologi, og hvordan det skapes forpliktelse deltagerne imellom, og mellom deltagere og menigheten gjennom ulike former for sosialisering. Det andre spørsmålet vil bli besvart i kapittel 5. Her befinner jeg meg analytisk på individnivå, og i dette kapittelet undersøker jeg hvordan deltagerne posisjonerer seg selv i forhold til hverandre og til personer utenfor menigheten. I kapittel 6 oppsummerer jeg hovedfunn, og ser funnene i de to analysekapitlene i relasjon til hverandre. I tillegg diskuteres oppgavens styrker og svakheter, og jeg kommer med forslag til videre forskning på temaet.

Men før jeg kommer dit skal jeg i kapittel 2 gjennomgå tidligere forskning på feltet, og begreper som er relevante for å kunne besvare problemstillingene. I kapittel 3 beskriver jeg har brukt feltarbeid og intervju som metoder, hvilke etiske utfordringer det innebærer å ha religion som forskningsfelt, og hvilken analysestrategi jeg har benyttet meg av.

## 2 Tidligere forskning og teoretisk utgangspunkt

I dette kapittelet vil jeg presentere det teoretiske rammeverket jeg vil anvende for å forstå hvordan ungdomsgruppa jobber for å tiltrekke seg nye deltagere og for å holde på de deltagerne de allerede har. I tillegg vil jeg gjøre rede for teori som er nødvendig for å forstå hvordan ungdommene konstruerer sin identitet som kristne. I første del gjør jeg rede for hvordan religiøse og sosiale bevegelser har blitt forsket på tidligere. I andre del gjør jeg rede for forskningsbidrag på religiøs ungdom og unge voksne fra Norge, Sverige og USA. I tredje del skisserer jeg det teoretiske rammeverket jeg vil anvende i analysen.

### 2.1 Religiøse bevegelser

For å forstå hvordan ungdomsgruppa jobber for å skaffe nye deltagere samt klare å holde på de deltagerne de allerede har, vil jeg se gruppas aktiviteter og forkynnelse på møtene i lys av teorier om sosiale bevegelser. Jeg vil derfor gi et kort overblikk over enkelte tidligere perspektiver innenfor forskning på religiøse bevegelser. Det finnes en rekke ulike perspektiver og teorier på feltet, og jeg vil her vise til enkelte av disse. Hovedpoenget er å vise hvordan den teoretisk utviklingen har ført til en endring i aktørsyn: Man har skiftet fokus fra individer til organisasjoner, og på veien mot disse teoriene har forskning på religiøse og sosiale bevegelser gått fra å være to adskilte paradigmer til å i stor grad bruke de samme teoretiske perspektivene (Hannigan 1991: 311).

En sosial bevegelse kan defineres som ”a set of opinions and beliefs in a population which represents preferences for changing some elements of the social structure and/or reward distribution of a society” (McCarthy og Zald 1977: 1218). Det handler altså om felles oppfatninger om at noe i samfunnet bør endres. McCarthy og Zald definerer videre organiserte sosiale bevegelser som “a complex, or formal, organization which identifies its goals with the preferences of a social movement [...] and attempts to implement those goals” (McCarthy og Zald 1977: 1218). En sosial bevegelse kan da omfatte alle som sympatiserer for eller imot en sak, mens det kan finnes flere ulike organiserte sosiale bevegelser som jobber for å nå målet.



Mål og insentiver kan spille en stor rolle for utfallet for religiøse og sosiale bevegelser (Zald og Ash 1966), og man kan forstå det slik at de drives frem av en felles ideologi. Ideologi kan defineres som relativt brede, sammenhengende og varige holdningsmønstre som mennesker blir påvirket av i sine dagligdagse orienteringer (Benford og Snow 2000). Religiøse bevegelser atskiller seg fra andre sosiale bevegelser fordi deres mål og aktiviteter forholder seg til en transcendent virkelighet. Det er derfor ikke mulig å teste resultatene i ettertid, slik det er for mange sosiale bevegelser (Stark 2003: 262). Å vurdere hvorvidt religiøse bevegelser når målene sine er altså vanskelig.

### **2.1.1 Tidlig forskning på religiøse bevegelser**

Etter andre verdenskrig skjedde det en oppblomstring både i studier av religiøse og sosiale bevegelser, men disse to retningene befant seg innenfor ulike paradigmer og stilte ulike spørsmål (Hannigan 1991: 313-314). Når sosiologer studerte religiøse bevegelser gikk de ofte tilbake til den klassiske typologien om kirker og sekter, opprinnelig utviklet av Max Weber og Ernst Troeltch. Hovedpoenget med denne typologien er å skille mellom ulike typer religiøse organisasjoner, og for Weber var forskjellen på de to først og fremst et spørsmål om man var født inn i organisasjonen, eller om man valgte å tilslutte seg den ved en senere anledning. Troeltsch mente skillet først og fremst hadde å gjøre med organiseringen av det religiøse samfunnet (Furseth og Repstad 2006: 133-134). Kirke/sekt-typologien førte til mye forskning på feltet, men har blitt kritisert på flere områder. For det første kan den kritiseres for å være historisk og kulturelt begrenset. Dette fører til at den ikke uten videre kan overføres til andre historiske perioder og geografiske områder enn der den ble etablert, og kritikerne mener at dette har blitt gjort i for stor grad. For det andre var det slik at de historiske og kulturelle forutsetningene som lå til grunn for skillet mellom kirke og sekt henger sammen med antagelsen om at sekter er i opposisjon til, eller på siden av samfunnet. Slike oppfatninger var tuftet på visse ideologiske antagelser om hva som kjennetegner religiøse grupper (Hannigan 1991: 326). Videre kan den kritiseres for å representere et statisk syn på religiøse organisasjoner fordi de som antas å kunne plasseres innenfor enten den ene eller den andre kategorien. Til slutt kan typologien kritiseres ut ifra en teoretisk begrunnelse, fordi den mangler forklaringskraft, og egner seg best til å sortere religiøse organisasjoner innenfor kategorier (Furseth 1992: 6-8).

### **2.1.2 Klassiske teorier om mobilisering**

På 1960- og 70-tallet ble forskningen på religiøse bevegelser påvirket av teorier som utviklet seg i forskningen på sosiale bevegelser. Forskere innenfor studiet av sosiale bevegelser kritiserte tidligere teorier på feltet som de mente var for individfokuserte. Dette var også et vanlig perspektiv innenfor studier av religiøse bevegelser.

Teoriene tok ofte utgangspunkt i at deltagelse i sosiale og religiøse bevegelser var begrunnet i folks utilfredshet, som var resultat av deprivasjon, frustrasjon eller en opplevelse av urettferdighet. Følelsen av relativ deprivasjon oppstår når man sammenligner sin egen situasjon med en standard. Standarden kan være andre personer, sin egen fortid eller en kognitiv standard, som rettferdighet eller likhet (van Stekelenburg og Klandermans 2013: 2). Ifølge relativ deprivasjonsteori er forpliktelse til religiøse og sosiale bevegelser et resultat av at religion tilbyr en kompensasjon i situasjoner hvor individer møter hindringer i livet og søker etter alternative mål (Furseth og Repstad 2006: 111-112). Man antar også at de som er mest depriverte vil ha større tilbøyelighet til å bli med i religiøse bevegelser (Glock og Stark 1965: 256). Mange kritiserte teorien for å være ufullstendig fordi den ikke kunne brukes til å forklare hvorfor enkelte, men ikke alle depriverte personer tilsluttet seg religiøse og sosiale bevegelser. Teorien kunne heller ikke si noe om hva som er grunnlaget for at religiøse bevegelser oppstår i utgangspunktet (Furseth 1999: 42).

### **2.1.3 Ressursmobiliseringsteori**

I 1966 ble artikkelen "Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change" av sosiologene Mayer N. Zald og Roberta Ash gitt ut, og dette ses ofte som etableringen av ressursmobiliseringsperspektivet (Hannigan 1991: 315). Etter hvert ble perspektivet også trukket inn i religionsforskningen (Shupe og Bromley 1979). Innenfor dette perspektivet svarer man på spørsmålet om hvorfor religiøse og sosiale bevegelser oppstår ved å vise til tilgang på ulike ressurser (van Stekelenburg og Klandermans 2013: 4), og man tar sikte på å forklare kollektiv handling ut ifra ulike kontekstuelle faktorer som skaper barrierer eller muligheter for mobilisering. Relevante faktorer kan være politiske og juridiske muligheter for å etablere en organisasjon i et samfunn. Ressurser kan være penger, mennesker, pre-eksisterende sosiale nettverk, kommunikasjonsnettverk og tilgang til media (Furseth og Repstad 2006: 143). Man er altså mest interessert i hvordan etableringen av en sosial bevegelse er mulig, og analyserer hvilke ressurser de har til rådighet. Det som først og fremst er viktig å ta med seg fra dette perspektivet er aktørsynet det står for. Tidligere teorier hadde

sett på aktører som passive og manipulerte, mens denne nye retningen oppfattet aktører som rasjonelle, handlende og aktive aktører med mål, midler og strategier (Furseth 1992: 9). Man kan også si at man innenfor denne teoretiske retningen stiller en annen type spørsmål enn innenfor de individorienterte teoriene. Individorienterte perspektiver spør *hvorfor* noen tilslutter seg religiøse bevegelser, mens ressursmobiliseringsteori spør *hvordan* religiøse bevegelser får tilgang på tilgjengelige ressurser og mobiliserer på bakgrunn av dette (Furseth og Repstad 2006: 143).

På tross av at ressursmobiliseringsteoretikerne sørget for å innføre et aktørsyn som ikke skiller mellom religiøse og ikke-religiøse, kan ressursmobiliseringsteori kritiseres på flere områder. For det første kan studier av religiøse bevegelser innenfor dette perspektivet kritiseres for å ta for lite hensyn til religionen ut over at den sees som en av flere ressurser (Hannigan 1991: 315). Selve religionens betydning for religiøse grupper kan dermed bli oversett. Sosialpsykolog Bert Klandermans (1984) har dessuten kritisert forskere innenfor dette perspektivet for å gå for langt i kritikken av individorienterte forklaringer når de nærmest benekter det sosialpsykologiske aspektet i analyser av sosiale bevegelser, og enkelte har kalt perspektivet strukturdeterministisk (Benford 1997: 411). Ved å inkludere sosialpsykologiske forklaringer, vil man kunne bidra til å forstå deltagelse i sosiale bevegelser på individnivå (Klandermans 1984). En tredje kritikk av teorien er at den undervurderer betydningen av ideologi og følelsen av urettferdighet. Klandermans hevder at dette er fordi man gjør en sammenblanding av individnivå og samfunnsnivå: at ideologi og følelse av urettferdighet i seg selv ikke kan forklare deltagelse i sosiale bevegelser betyr ikke at det er irrelevant for individers beslutninger (Klandermans 1984: 584). I tillegg, hevder Benford, overså ressursmobiliseringsteori i for stor grad hvilken rolle menneskers følelser kan brukes strategisk og bevisst i mobiliseringsprosesser (Benford 1997: 418-419).

Ressursmobiliseringsperspektivet dreide altså fokus fra individforklaringer til strukturforklaringer, og bidro med et nytt aktørsyn i studier av religiøse og sosiale bevegelser, hvor aktørene ble tillagt rasjonalitet i større grad enn det som hadde vært vanlig tidligere. Perspektivet kan imidlertid kritiseres for strukturell determinisme, fordi det i for stor grad forsøker å gi forklaringer ved å peke på strukturelle forhold.

#### **2.1.4 Rekruttering, sosialisering og forpliktelse**

Samtidig som ressursmobiliseringsteori vokste frem, skjedde det en reorientering i studiet av *rekruttering* til sosiale og religiøse bevegelser, som dreide seg om at man skiftet fra et passivt

til et aktivt aktørsyn (Hannigan 1991: 316). Hovedpoenget var å undersøke på individnivå hvordan personer ble rekruttert inn i bevegelser. Mange understreket at man kan anta at noen er mer disponert enn andre for å bli med i religiøse og sosiale bevegelser, men hvis det ikke opprettes noen kontakt mellom den potensielle deltageren og organisasjonen, vil det ikke hjelpe at bevegelsen har stort mobiliseringspotensial (Furseth 1999).

Snow med flere (1980) skisserer fire måter denne kontakten mellom personer og bevegelser kan skje på ved å peke på fire måter de kan spre budskapet sitt på. For det første kan de spre sitt budskap ansikt til ansikt til fremmede mennesker på offentlige steder. For det andre kan de benytte seg av massemediene. En tredje måte å gjøre det på er å rekruttere blant fremmede på private steder, for eksempel ved å gå dør til dør og banke på hos folk. Den fjerde måten å formidle budskapet på er å benytte seg av medlemmenes sosiale nettverk (Snow, Zurcher og Ekland-Olson 1980: 789-790). Luther P. Gerlach and Virginia H. Hine ga i 1968 ut artikkelen "Five factors crucial to the growth and spread of a modern religious movement", hvor de tok for seg vekst i grupper innenfor pinsebevegelsen i USA, Haiti, Jamaica, Colombia og Mexico. De identifiserte fem faktorer sentrale for vekst og spredning i revolusjonære grupper generelt: (1) å etablere en organisasjonsstruktur, (2) ansikt-til-ansikt rekruttering langs pre-eksisterende sosiale nettverk, (3) en forpliktende handling eller erfaring, (4) en ideologi som er orientert mot endring eller handling, og som tilbyr (a) en enkel plan som fremstilles på symbolske og lettfattelige måter, og (b) en følelse av å dele kontroll og belønning i fremtiden, og (c) en følelse av personlig verdi og makt og (5) opplevelsen av et reelt eller innbilt motstandsforhold (Gerlach og Hine 1968: 23-24). Gerlach og Hine kan kritiseres for å være for bastante når de hevder at dette kan overføres til analyser av alle revolusjonære grupper, men rekruttering gjennom sosiale nettverk står likevel igjen som et viktig funn som støttes av flere (McCarthy og Zald 1977; Snow et al. 1980; Stark og Bainbridge 1980; Furseth 1999). Ofte er sosiale nettverk viktigere enn ideologi eller det religiøse trosinnholdet for hvorvidt personer rekrutteres til religiøse bevegelser eller ikke (Stark og Finke 2000: 137). Å rekruttere gjennom sosiale nettverk er særlig effektivt fordi det at en venn eller bekjent allerede er med i gruppen, og dermed går god for dens verdier og tankesett, kan virke tillitvekkende for potensielle rekrutter (McGuire 2008: 81).

Når personer først har blitt rekruttert til en religiøs gruppe, må de *sosialiseres* inn i gruppens ideologi, og rekrutteringsstrategier vil kunne ha innvirkning på hvor streng sosialisering det er nødvendig for gruppen å drive. I grupper med inkluderende rekrutteringsstrategier, som er åpne for alle som er interessert, vil det kunne kreves strengere sosialisering enn i grupper hvor de som rekrutteres allerede er selekterte på bakgrunn av

bestemte kjennetegn (Furseth 1999: 77-78). Uansett må rekruttene sosialiseres inn i menighetens mål og ideologi, slik at de identifiserer seg med disse, og får opplæring i menighetens "way of life" (Furseth 1999: 79; McGuire 2008: 84), og tar til seg gruppens forståelse av verden (McGuire 2008: 81). Gjennom interaksjon med medlemmer i menigheten blir nye rekrutter gradvis sosialisert. Følelsesmessige bånd og vennskap er sentrale for at nye rekrutter skal bli en del av gruppen fordi det sammenkobler individets nye identitet med organisasjonens mål og ideologi (Greil og Rudy 1984).

Nyere studier har vist at ulike religiøse organisasjoner, på tross av at de har ett og samme mål, kan forme sin ideologi på ulike måter for å treffe konkrete grupper eller personer. Snow og hans kollegaer gjorde feltarbeid i fem "megachurches", det vil si kirker med mer enn 2000 deltagere per uke (Snow, Bany, Peria og Stobaugh 2010: 166). De fant at selv om alle kirkene de undersøkte hadde et mål om å rekruttere flere medlemmer og få dem til å delta aktivt i kirkenes misjonsarbeid, benyttet de seg av forskjellige fortolkningsrammer for å overbevise potensielt nye medlemmer. To av kirkene støttet seg på en selvhjelpsdiskurs, to av kirkene fokuserte på å løse problemer lokalt og globalt, mens den siste kirken trakk på elementer fra ungdomskulturen for å møte ungdoms behov for et mer ungdommelig uttrykk som de ikke fikk i sine foreldres kirke (Snow et al. 2010: 170). De fem kirkene konstruerte altså dels ulike fortolkninger av et budskap som i utgangspunktet var relativt likt.

## **2.2 Ungdom og religiøsitet**

Det finnes lite forskning på karismatisk kristendom i Norge (Sødal 2015: 42). Av studier kan jeg nevne Kari Austigards masteroppgave om Salemkirken i Oslo (2008), og Dagfinn Ullands doktorgradsavhandling om Toronto-vekkelsen i Canada (2007). Austigard fokuserte på en spansktalende gruppe innenfor en pinsemenighet, og undersøkte hva som kjennetegnet deltagelse i pinsemenigheten for de spansktalende, og om dette kunne ha en integrerende effekt for dem. Ulland studerte "ekstatisk spiritualitet" i et religionpsykologisk perspektiv, og undersøkte ritualer og spiritualitet gjennom deltagende observasjon, intervjuer og skriftlige kilder.

I denne gjennomgangen vil jeg i hovedsak fokusere på studier av ungdom innenfor frikirkelige miljøer i Norge og Sverige (Johansson og Lalander 2003; Sødal 2005; Trysnes 2010; Zackariasson 2014). I tillegg vil jeg gjøre rede for studier av unge kristne på sekulære universiteter i USA (Perry og Armstrong 2007; Irby 2014). Disse studiene vil være relevante i denne sammenheng fordi mange av temaene, særlig knyttet til posisjonering innad i

menigheten og til personer utenfor, viser seg å ha mange likhetstrekk med hva informantene i denne studien beskriver. I tillegg er det slik at flere av mine informanter fortalte at de pleide å delta i flere ulike kristne organisasjoner og menigheter i tillegg til ungdomsgruppa i pinsemenigheten. Erfaringene de har kan derfor tenkes å ikke være spesifikke for deltagere i pinsemenigheten, men kan gjelde mer generelt for kristen ungdom, fordi de ofte vil oppleve å være i mindretall når de er på skolen og andre steder utenfor menigheten. I tillegg til studiene som fokuserer konkret på ungdom og unge voksne, vil jeg gå kort gå inn på etnografiske studier gjort i kristne menigheter i USA (Brasher 1998; Ingersoll 2003). Posisjoneringen er ofte knyttet til temaer som omhandler kjønn og seksualitet, og dette blir derfor også tema her.

### **2.2.1 Religion og kjønn**

Mer eller mindre formelle retningslinjer og forskrifter knyttet til kvinners og menns atferd dreier seg dypst sett om makt (Woodhead 2007). Hvilke forventninger eller holdninger som finnes til gutter og jenter innenfor menigheten vil derfor være viktig å studere.

Kjønnsstereotyper er kulturelle instruksjoner eller regler for hvordan man skal utøve kjønn (Ridgeway 2011: 57). Tidligere forskning på religion og kjønn har vist at det finnes ulike forventninger til atferd knyttet til kvinner og menn. Studier av konservative kristne miljøer i USA har vist at stereotyper knyttet til menn og kvinner i disse miljøene ofte gjør at menn har tilgang på formelle maktposisjoner, mens kvinner ikke har det (Brasher 1998; Ingersoll 2003). Religionshistorikeren Helje Kringelbotn Sødal har gjort lignende funn i Norge i en studie av endring i tre kristne ungdomsmiljøer i Kristiansand, en av dem en pinsemenighet. Ett av Sødals funn var at til tross for at det var overvekt av jenter i ungdomsgruppa i pinsemenigheten på 1990-tallet, var menn mest toneangivende i miljøet. Siden da har imidlertid kjønnsbalansen jevnnet seg mer ut (Sødal 2005: 85-86).

Brenda Brasher har studert kvinner i to fundamentalistisk kristne menigheter i USA, og fant at kvinnene mente at på tross av at kvinner og menn er like mye verdt i Guds øyne, har de ulike oppgaver og roller i verden (Brasher 1998: 140). Irene Trysnes fant i sin studie av kristne sommerstevner at det er ulike rammer for hvordan menn og kvinner kan uttrykke seg, og at de kjønnsrollene som utspilles på scenen på stevnene også danner rammen for hvordan kjønnsrollene arter seg på arrangementer ellers. Mannsrollen er morsom og leken, og mennene tar på seg ansvar og lederroller. Kvinnerollen er mer omsorgsfull og snill – de ”mykere” verdiene understrekes (Trysnes 2010: 226). Det finnes altså ulike forventninger til

hva kvinner og menn skal gjøre, som igjen kan få konsekvenser for maktforhold og tilgang til ressurser.

### **2.2.2 Religion og seksualitet**

Synet på seksualitet har tradisjonelt fungert som en viktig markør for livsstil for kristne (Trysnes 2010: 161), og flere studier av kristne ungdomsmiljøer har vist at det fremdeles råder en streng seksualmoral i slike miljøer (Persson 2003; Perry og Armstrong 2007; Trysnes 2010). I en liten studie av to frikirkelige miljøer i Sverige fant Jessica Persson at informantene i hennes studie mente at sex ikke er noe som bør praktiseres utenfor ekteskapet (Persson 2003: 48). En svakhet ved denne studien er at det baserer seg på svært få informanter, men andre har gjort lignende funn. I en studie av kristne grupper på sekulære universiteter i USA fant sosiologene Evelyn M. Perry og Elizabeth A. Armstrong (2007) at disse gruppene fungerte som fristeder for de kristne ungdommene, som ellers opplevde at de var i mindretall på skolen, og følte seg annerledes enn sine klassekamerater. De fant også at gruppene bidro til at studentene forble forpliktet til religionen. Å drive opplæring i kristen seksualmoral ble sett som en av organisasjonens hovedoppgaver, og mange av informantene var kritiske til studiekameratenes avslappede holdning til sex utenfor ekteskap. Videre fant de ut at både menn og kvinner oppfattet menn som mer sårbare for seksuelt begjær enn kvinner, og at de derfor trengte å beskyttes fra seg selv, og dette var en felles oppgave for menn og kvinner. Motsatsen til mennenes begjær og sexlyst var kvinnenenes sårbarhet for å bli sterkt følelsesmessig tilknyttet andre (Perry og Armstrong 2007).

Flere studier av religiøse miljøer har vist at kvinners klesdrakt antas å kunne fungere som en beskyttelse mot menns begjær. Inger Furseth har studert bruk av hijab blant kvinnelige muslimske immigranter i Los Angeles (Furseth 2011), og fant at kvinnene som brukte hijab snakket om mannlig seksualitet som et ukontrollerbart fenomen som kvinner må beskytte seg selv imot gjennom å bruke hijab (Furseth 2011: 373). I en studie av hijabbruk blant kvinner i Oslo fra 2014 fant Furseth (2014) dessuten at kvinnene hun intervjuet påførte seg selv ansvar for å kontrollere menns begjær ved å ikle seg hijab, for på den måten å holde sin skjønnhet skjult for mannens blikk (Furseth 2014: 18). Kjønn, seksualitet og bekledning ser altså ut til å være knyttet til ideer om at det finnes grunnleggende forskjeller knyttet til menn og kvinners seksualitet og (sosiale) kjønn i flere ulike religiøse miljøer.

## 2.3 Teoretisk utgangspunkt

For å forstå hvordan ungdomsgruppa jobber for å skaffe flere deltagere, og hvordan de holder på de som allerede er der, er det nødvendig å undersøke hvordan menigheten konstruerer fortolkningsrammer, og hvordan de henvender seg til ungdommene som er i deres målgruppe. Jeg vil benytte meg av rammeteori for å analysere dette. For å forstå posisjonering og identitetskonstruksjon blant informantene vil jeg benytte meg av teori om identitet og om symbolske grensedragninger.

### 2.3.1 Rammeteori

”Framing theory” eller rammeteori, som har vokst frem i sosiologien og andre fagområder de siste tiårene, står for en konstruktivistisk vending innenfor forskningen på sosiale og religiøse bevegelser. Begrepet ”framing” lånes fra Goffman (1974), og betegner et løst sammenhengende sett av holdninger og vurderinger som muliggjør at personer kan vurdere om og i tilfelle *hvordan* de skal handle (Payerhin og Ernesto Zirakzadeh 2006: 92).

Utgangspunktet for forskere innenfor rammeperspektivet er at det er for lite fokus på såkalt meningsarbeid i de tidligere teoriene, det vil si ”the struggle over the production of mobilizing and countermobilizing ideas and meanings” (Benford og Snow 2000: 613).

Rammer er overbevisende verktøy som brukes av bevegelsers ledere for å rekruttere deltagere, opprettholde solidaritet, og i noen tilfeller demobilisere motstandere (Polletta 1998: 421).

Innenfor rammeteori tar man med seg det rasjonelle aktørsynet fra ressursmobiliseringsperspektivet, samtidig som man tar høyde for betydningen av ideologi, for å forstå sosiale bevegelsers karakter og hva de vil oppnå. Hovedpoenget innenfor rammeteori er at man oppfatter aktørene innenfor sosiale og religiøse bevegelser som aktive og delaktige i prosesser hvor mening konstrueres, fremforhandles og opprettholdes (Benford og Snow 2000: 613). Det vil si at man oppfatter det slik at aktørene er med på å konstruere virkelighetsoppfatninger, og at disse må forhandles frem. Man undersøker hvordan ulike sosiale og religiøse bevegelser jobber for å konstruere fortolkningsrammer som deltagerne fortolker verden gjennom, og hvordan deltagere selv er delaktige i å konstruere disse. Fortolkningsrammene utgjør den *kollektive handlingsrammen*, som Benford og Snow (2000) definerer som ”action-oriented sets of beliefs and meanings that inspire and legitimate the activities and campaigns of a social movement organization” (Benford og Snow 2000: 614). Poenget er at religiøse organisasjoner kan tilby fortolkninger av sitt budskap og sin ideologi



som treffer en bestemt gruppe eller bestemte personer (Snow et al. 2010). Det som er kalt ”frame alignment” eller ”rammetilpasning” innebærer at noen deltagere (ofte ledere/talere) presenterer en ramme og denne aksepteres og anvendes av de andre deltagerne (Snow, Rochford Jr, Worden og Benford 1986).

Prosessene hvor det skapes en innramming eller fortolkning av ideologier har vist seg å ha mange likhetstrekk (Snow et al. 1986; Snow og Benford 1988; Benford og Snow 2000; van Stekelenburg og Klandermans 2013). Kort sagt dreier det seg om å definere et problem, og deretter tilby en løsning på dette problemet. Dette skjer i tre prosesser, i følge Snow og Benford (1988). Først forhandler tilhengere av en bevegelse frem en diagnose av et problem (*diagnostiserende* innramming). Så tillegges noe eller noen årsaken for problemet, og det formuleres en *løsning* på problemet. I den tredje prosessen oppfordrer man personer til å delta i å bidra til endring (*motiverende* innramming) (Benford og Snow 2000: 614-617). Under de to førstnevnte prosessene søker man å oppnå det Klandermans kaller konsensusmobilisering (Klandermans 1984: 418; Benford 1993: 199-200). Man forsøker altså å få til en konsensus om et felles problem og en løsning på problemet.

Sosiale bevegelser kan ved å justere rammene sine til bestemte personer eller grupper, fortolke og formidle ideologier på tilpassede måter. Det er altså mulig for ungdomsgruppa i pinsemenigheten å ramme inn ideologien på måter som antas å treffe ungdom spesielt, for eksempel ved å ta opp temaer som ungdom antas å være interessert i, eller ved å formidle den ved å bruke en sjargong eller et språk som er tilpasset ungdom.

Sosiale og religiøse bevegelser konkurrerer med en rekke andre grupper og institusjoner når de skal nå ut med sitt budskap, blant annet massemedia, mot-bevegelser, i dette tilfellet andre religiøse grupper eller aktiviteter som foregår på fredagskvelden (Payerhin og Ernesto Zirakzadeh 2006: 92). Ved å knytte offentlige diskurser til ungdommenes personlige erfaringer, og integrere dette i en koherent ramme som støtter opp om og oppfordrer til kollektiv handling, kan talerne jobbe for at ungdomsgruppa skal oppleves som relevant for potensielle deltagere (Gamson 1995: 85).

Dette perspektivet vil være nyttig for å undersøke hvordan menigheten formidler bestemte fortolkninger av sin ideologi slik at det passer overens med ungdommenes forståelse av verden. Perspektivet kan imidlertid kritiseres for å overse viktigheten av menneskers handlinger. Det er mennesker som handler – ikke grupper, organisasjoner eller menigheter. At man i noen grad overser menneskers handlingskraft fører videre til at viktigheten av menneskers følelser overses. Man går dermed glipp av analyser av hvordan

affekt kan spille inn i personers tilslutning til religiøse og sosiale bevegelser (Benford 1997: 418).

### 2.3.2 Identitet og grensedragninger

Identitetsbegrepet er ment å fange opp hvordan personer og kollektiver skiller seg ut i relasjon til andre individer og kollektiver. Sosialpsykolog Richard Jenkins forstår identitet som "our understanding of who we are and who other people are, and, reciprocally, other people's understanding of themselves and for others (which includes us)" (Jenkins 2014: 19). Det som mer spesifikt kalles *sosial* identitet handler altså om å forstå seg selv i relasjon til andre. En slik identitet forhandles fram hele tiden. Identitet er altså aldri fastsatt, men må forstås som dynamisk og i stadig forandring (Jenkins 2014: 18). Et begrep om sosial identitet er nyttig for å forstå hvordan ungdommene innenfor ungdomsgruppa posisjonerer seg i forhold til hverandre og hvordan de forhandler sin identitet som kristne. Sosial identitet knytter personer til sosiale kategorier, posisjoner eller statuser. Ofte er det knyttet verdi- eller følelsesmessig betydning til medlemskap i gruppene (Augoustinos, Walker og Donaghue 2006: 25). Kategoriene "kristen" og "ikke-kristen" kan for eksempel defineres som sosiale identiteter. Når jeg senere i oppgaven snakker om "identitet", er det denne forståelsen av begrepet jeg trekker på.

For å forstå hvordan identitet konstrueres blant ungdom innenfor menigheten er det nødvendig å undersøke de prosessene som ligger bak. I arbeidet med å tilskrive andre personer identitet tolker vi en rekke signaler, som blant annet språk, kroppslig fremtoning og klær (Jenkins 2014: 27). Sosiologene Michèle Lamont og Virág Molnár definerer symbolske grenser som konseptuelle distinksjoner som lages av sosiale aktører for å kategorisere objekter, personer, praksiser og tid og sted (Lamont og Molnár 2002: 168). Symbolske grenser er verktøy som personer og grupper kjemper om og blir enige om i definisjoner av virkeligheten. Ved hjelp av symbolske grenser kan personer plasseres innenfor grupper, som kan generere følelser av likhet og gruppemedlemskap (Lamont og Molnár 2002). Grensene innebærer en inkludering av det vi ønsker, og en ekskludering av det vi synes er frastøtende eller oppfatter som urent. Noen elementer havner imidlertid i en gråson, fordi man forholder seg mer eller mindre likegyldig til dem (Lamont 1992: 9-10). Teori om symbolske grensedragninger vil være en relevant teoretisk innfallsvinkel for å analysere hvordan deltagerne i ungdomsgruppa trekker grenser mellom seg selv, andre kristne og ikke-kristne,

hvilke grenser som er absolutte, og hvilke som havner i gråsonen. Dessuten vil det kunne være relevant å undersøke om dette er likt for gutter og jenter.

Symbolske grensedragninger er en iboende del av det å danne et selv, og de oppstår når mennesker forsøker å definere hvem de er. Ved å hele tiden trekke slutninger om våre likheter til og forskjeller fra andre, konstruerer vi klassifiseringssystemer. Gjennom disse klassifiseringene konstruerer vi også identitet våre egne likheter og forskjeller i forhold til andre personer. Dette kalles å drive grensearbeid (Lamont 1992: 2).

Moralske grenser trekkes på bakgrunn av moralsk karakter, og vil være særlig relevant her fordi de sentrerer rundt kvaliteter som ærlighet, arbeidsmoral, personlig integritet, seksualitet, religiøsitet og vurderinger av andre. Man gjør moralske grensedragninger når man føler seg overlegne andre som har lavere moralsk standard enn seg selv (Lamont, Schmalzbauer, Waller og Weber 1996: 34).

Religiøse grenser dreier seg om ulike måter å forstå og erfare religion på, og er symbolske grenser som trekkes på bakgrunn av religiøse kriterier (Pachucki, Pendergrass og Lamont 2007: 342). Ved å drive denne typen grensearbeid vil informantene i denne studien kunne trekke grenser til personer som ikke er kristne, men også til andre kristne.

## 2.4 Oppsummering

I dette kapittelet har jeg gjort rede for teoretiske perspektiver som er relevante for å forstå deltagelse og aktivitet i ungdomsgruppa i pinsemenigheten. Fra tidlige teorier om sosiale bevegelser er det først og fremst synet på aktøren som rasjonell som vil trekkes videre, mens hovedperspektivet her vil være det kulturanalytiske og rammeteori, som fokuserer på hvordan ideologiske trekk i ungdomsgruppa har innvirkning på mobilisering. Altså hvordan ideologiske trekk – meningen og innholdet i gruppas budskap – kommer til syne og brukes som grunnlag for deltagelse i gruppas aktiviteter.

Ressursmobiliseringsteori innførte synet på mennesker som rasjonelle, men kan kritiseres for å ha for stort fokus på menneskers rasjonalitet, og å legge for lite vekt på religiøse organisasjoners strategiske side. I tillegg kan ressursmobiliseringsteori kritiseres for å underdrive viktigheten av personers følelser. Kritikere av ressursmobiliseringsperspektivet har derfor ment at organisasjoners mulighet til å spille på ideologi og å henvende seg til konkrete grupper i samfunnet når de driver rekrutteringsarbeid, ikke blir vektlagt i tilstrekkelig grad.

Rammeteoriens fokus på hvordan sosiale og religiøse bevegelser kan tilby fortolkninger av ideologier som er tilpasset bestemte grupper, vil være nyttig for å analysere hvordan dette gjøres i ungdomsgruppa.

Teori om symbolske grensedragninger og identitetskonstruksjon vil anvendes i analysen av hvordan deltagerne på individnivå posisjonerer seg innad i menigheten, i forhold til andre kristne, og i forhold til ikke-kristne. Viktige markører for identitet og grensedragninger er kjønn, seksualitet og klær. Disse aspektene ved identitetskonstruksjon vil være særlig relevante fordi tidligere forskning har vist at religiøse personer ofte har holdninger knyttet til dette som kan tenkes å være i strid med holdninger i samfunnet for øvrig.

## 3 Data og metode

I dette kapittelet vil jeg gjøre rede for valg av metode, datagenerering, utfordringer underveis og valg av analyseform. Etiske betraktninger vil bli diskutert underveis.

### 3.1 Valg av metode

Siden jeg var interessert i å studere ungdommenes praksis innenfor en bestemt kontekst, måtte jeg oppsøke dem der de var, og valget falt derfor på deltagende observasjon. Det er mange fordeler med deltagende observasjon som metode, blant annet at man får tilgang til førstehåndserfaringer (Fangen 2010). Metoden ga meg muligheten til å studere ungdomsgruppa som organisasjon, og jeg fikk innblikk i situasjoner og prosesser som jeg vanskelig kunne fått tilgang til på noen annen måte. Fordi jeg selv ble sett på som en mulig rekrutt av mange, fikk jeg førstehåndserfaringer blant annet med rekrutteringsstrategier som jeg nok ikke ville fått innsyn i med mindre jeg var tilstede. Jeg fikk altså mulighet til å studere fenomener som verken ledere eller deltagere nødvendigvis er oppmerksomme på selv, og som jeg derfor kanskje ikke kunne fått informasjon om gjennom et intervju.

I tillegg var jeg interessert i å finne ut av hvilke erfaringer ungdommene har gjort seg ved å være del av denne gruppa, og fordi man gjennom kvalitative intervjuer ”søker å forstå verden fra intervjupersonenes side” (Kvale og Brinkmann 2009: 21), valgte jeg å gjøre intervjuer i tillegg. Å kombinere de to metodene kan gi en bredere forståelse av fenomenet, og kan bidra til å styrke validiteten (Miles og Huberman 1994: 263).

Datamaterialet består av 12 intervjuer og feltnotater fra 9 møter i menighetens ungdomsgruppe. Informantene er i alderen 16 til 19 år, 5 av dem er gutter og 7 av dem er jenter. Jeg har ikke intervjuet noen ledere, fordi jeg i hovedsak ønsker innblikk i ungdommenes tanker og erfaringer med å delta i menigheten. Jeg fikk også anledning til å snakke med ledere under feltarbeidet, selv om jeg ikke gjorde noen dybdeintervjuer med dem.

### 3.2 Feltarbeidet

Tidlig i prosessen vurderte jeg å gjøre feltarbeid i to ulike menigheter to ulike steder på Østlandet. Dette ville åpnet for sammenligning, slik at jeg kanskje lettere kunne plukket ut hva som var mest særegent for hver menighet, særlig hvis forskjellene mellom dem hadde

vært systematiske og tydelige. Hvis forskjellene derimot ikke hadde vært like tydelige kunne det være at sammenhenger ble vanskeligere å forstå (Album 1996: 233). I tillegg ville det vært tidkrevende å utføre. Til slutt valgte jeg av tidshensyn og andre praktiske hensyn å gjøre feltarbeid på kun ett sted.

Jeg deltok på møter i omtrent tre timer per gang, totalt utgjør dette ca. 30 timer med observasjon. De fleste gangene var jeg ute i god tid slik at jeg også fikk observere hva som skjedde før møtet kom i gang. Selve møtet varte i ca. halvannen time, og etter møtet var det som regel en samling i rommet ved siden av møtesalen, hvor det ble det solgt mat og drikke, og deltagerne satt i grupper på mellom fem og ti personer. Av og til ble det arrangert noen form for underholdning, for eksempel tv-spill på storskjerm eller quiz, men de fleste gangene jeg var der var det ikke noe spesielt opplegg eller arrangement, noe som gjorde at det lettere for meg å snakke med folk. Jeg pleide å være i kafeen i ca. halvannen time, og fant ut at dette var passelig lenge av to ulike grunner. For det første kan lange økter med feltarbeid sløve sansene, og man risikerer å glemme observasjoner som man aldri får skrevet ned (Emerson, Fretz og Shaw 2011: 25). For det andre begynte møtene såpass sent om kvelden, at når det hadde gått tre timer, hadde de fleste av de jeg var mest interessert i å snakke med dratt hjem.

Samtalene jeg hadde med folk under feltarbeidet var ikke alltid relatert til oppgavens tema, men jeg brukte denne situasjonen mer som en anledning til å skape tillitt mellom meg og deltagerne. Jeg passet på å være åpen og oppriktig om hvorfor jeg var der (Fangen 2010: 73), og forsøkte for eksempel ikke å gi inntrykk av at jeg kom til å fortsette der som fast medlem etter at datainnsamlingen var avsluttet. De aller fleste spurte meg om min personlige tro, og da jeg sa at jeg ikke var kristen var det noen som ble skeptiske, men det virket som fleste syntes det var helt greit at jeg ikke var der av religiøse og sosiale årsaker.

Gjennom feltarbeidet fikk jeg tilgang til informasjon og ideer til temaer jeg kunne ta opp i intervjuene. Å delta på møtene ble en god måte å komme i kontakt med personer jeg senere kunne intervju, samtidig som jeg fikk observere noen av aktivitetene som foregikk der. Feltarbeidet fungerte også delvis som en form for forberedelse til intervjuene fordi jeg observerte situasjoner der som jeg kunne spørre om i intervjuene senere.

### **3.2.1 Tilgang til feltet**

I forkant av feltarbeidet, tok jeg kontakt med en bekjent av meg som jeg visste var aktiv i en pinsemenighet, og forhørte meg om mulighetene for å bli med på et møte i menigheten. Jeg hadde ikke hatt kontakt med denne personen på over et år, og var usikker på hva reaksjonen

kom til å bli, men responsen var positiv, og jeg fikk inntrykk av at vedkommende var interessert i å hjelpe meg. Vi møttes en gang mot slutten av sommeren 2014, og jeg fortalte litt om prosjektet og hvilke tanker jeg hadde. Denne personen ble en slags ”portvakt” som først hjalp meg med å få tilgang til feltet, deretter hjalp meg med å få kontakt med de personene som kunne gi meg tillatelse til å utføre observasjonen, og som under feltarbeidet introduserte meg for andre medlemmer i gruppa.

Fordi ungdomsgruppa ser ut til å ha en veldig åpen holdning til nye deltagere, kunne jeg kanskje klart dette uten portvakten, men det gjorde jobben lettere for meg. Det at jeg ble introdusert for gruppa gjennom en person som var godt kjent i miljøet kan ha gjort at det var lettere for informantene å ha tillitt til meg (Fangen 2010: 67). Når det gjaldt å få tillatelse til å utføre observasjonene kunne det å få kontakt med andre representanter for menigheten via en portvakt virke tillitvekkende, slik at det kanskje ville være lettere enn hvis jeg hadde kontaktet dem på egenhånd.

I forkant av det første møtet jeg deltok på avtalte jeg å treffe portvakten i menighetens lokaler. Lederne og andre ansvarlige hadde et møte i et rom i menighetens lokaler, og portvakten tok meg med dit. Jeg ble presentert for lederne, fortalte om prosjektet mitt, og fikk så en endelig, muntlig godkjennelse til å utføre observasjonen.

De påfølgende gangene kom og gikk jeg som jeg ville. Jeg spurte ikke om tillatelse til å utføre hver enkelt observasjon, men var i sporadisk kontakt med ulike representanter fra menigheten underveis. Ledere i menigheten anslo at det vanligvis er et sted mellom 100 og 200 deltagere på møtene, og møtene er åpne for alle slik at hvem som helst kan komme og gå som de vil. Jeg innhentet ikke personinformasjon om noen av deltagerne, og gjorde ikke lydopptak på møtene, som ville krevd informert samtykke.

Under min fjerde observasjon snakket jeg igjen med den som hadde gitt meg tillatelse første gang, som sa det var helt i orden at jeg kom og gikk som jeg ville. Samtidig fikk jeg inntrykk av at min rolle ikke var helt avklart, og at enkelte så på meg på samme måte som man ville sett på en journalist. Jeg ble spurt om jeg skulle skrive navnet til deltagerne i oppgaven, og de sa at jeg måtte si ifra hvis jeg skulle ta bilder av dem. Jeg sa at jeg ikke skulle gjøre noen av delene, og gjentok at jeg hadde etiske retningslinjer å forholde meg til, og forsikret at alle ville anonymiseres. Som svar fikk jeg at ”vi har noen regler i forhold til media. Det er noe med hvordan vi vil fremstå utad”. Jeg tolket dette som at min rolle som forsker ikke var helt tydelig, og forsøkte etter dette å gjøre dette enda tydeligere når jeg presenterte meg selv for nye personer.

### **3.2.2 Observasjonsguide**

I forkant av feltarbeidet laget jeg en observasjonsguide. Dette gjorde jeg for å få en viss retning på prosjektet, og for å gjøre meg selv bevisst på hva jeg var ute etter i forkant. Samtidig var det slik at det var nødvendig med en relativt åpen guide siden jeg ikke visste så mye om hva som ventet meg på forhånd.

I hovedsak var jeg interessert i interaksjonen mellom deltagerne, og dette innebærer både den interaksjonen som foregår mellom dem rent uformelt, i tillegg til det som skjer på scenen. En del uventede ting som skjedde på møtene fanget min oppmerksomhet, og det ble viktig å følge opp dette i det videre feltarbeidet eller i intervjuene selv om det ikke var en del av planen i utgangspunktet. Det ble for eksempel arrangert vitnekveld, som går ut på at en og en går opp på scenen og deler sitt vitnesbyrd, som dreier seg om en opplevelse med Gud eller lignende. Denne kvelden var stemningen intens og emosjonell, og vitnekveld viste seg å være svært viktig for ungdommene. Spørsmål om dette ble derfor en del av intervjuguiden. Slik fungerte også feltarbeidet forberedende for intervjudelen av studien.

### **3.2.3 Møte med feltet og min rolle**

Fredagsmøtene i ungdomsgruppa er i utgangspunktet et tilbud for personer mellom 13 og 19 år. På de møtene jeg var til stede på fikk jeg inntrykk av at majoriteten var fra 16 år og oppover, uten at dette er noe jeg kan si sikkert. I arrangementet i kafeen i etterkant av møtene var det få av de yngste deltagerne som var til stede, av den enkle grunn at det var sent på kvelden, og at de derfor ikke fikk lov av foreldrene sine å være ute så sent. I tillegg til deltagerne var det mange ledere til stede. De vil jeg anslå var fra 20 år og oppover.

Roller man tilskrives av de andre deltagerne er ofte preget av kjennetegn som alder og kjønn, og hvilke roller man kan tilskrives er avhengig av hvilket repertoar av roller som finnes blant dem man studerer (Album 1996: 244-245). I tillegg til journalistrollen, som jeg ble tilskrevet av enkelte, hadde jeg i hovedsak to roller gjennom feltarbeidet: lederrollen og deltagerrollen. Mulige roller var i dette tilfellet som leder og deltager, men blant deltagerne var gruppen noe mer delt. Deltagere var både faste deltagere og deltagere som var der for første gang, eller som bare hadde vært der noen få ganger tidligere.

De som uoppfordret tok kontakt med meg på møtene var ofte på min egen alder, og derfor ledere eller i alle fall ikke deltager på lik linje med ungdommene. Deres gjestfrihet kan nok delvis skyldes ønsket om å holde på et potensielt nytt medlem i menigheten. De henvendte seg til meg med spørsmål om jeg hadde vært der før, om jeg kjente noen der, og



om jeg hadde gått i en annen menighet tidligere. Jeg antar at de oppfattet meg på denne måten fordi de ikke hadde sett meg før. Fordelen med denne rollen var at disse personene ofte gjorde det lettere for meg å komme i kontakt med ungdommene. De lederne jeg snakket med før og under møtene ble jeg som regel med inn i kafeen etterpå, hvor deres oppgave så ut til å være å prate med ungdommene.

De litt yngre deltagerne derimot, fikk jeg inntrykk av at oppfattet meg litt på samme måte som de oppfattet lederne i menigheten, delvis fordi jeg ofte slo meg ned ved et bord sammen med en leder, og også fordi jeg er på alder med lederne. At de var så villige til å prate med meg tror jeg kan ha hatt noe med denne rollen å gjøre, fordi forholdet mellom ungdommene og lederne så ut til å være nært.

I tillegg til at rollen min endret seg avhengig av hvem jeg snakket med, skjedde det også endringer i hvor stor grad jeg kjente til miljøet. Jeg startet naturligvis som en outsider, og mitt første møte med menigheten var på mange måter overveldende. Da jeg kom til første observasjon hadde jeg aldri tidligere deltatt på møter i en pinsemenighet, og jeg var spent på hva jeg hadde i vente. Gjennom oppveksten hadde jeg vært med på gudstjenester i Den norske kirke, og var innforstått med de reglene som finnes der. Jeg var vant til relativt klare regler for hva man kunne gjøre og si, og at man skulle kle seg litt formelt. I pinsemenigheten forestilte jeg meg at møtene skulle være mindre formelle både når det gjaldt musikkstil, forkynnelse og bekledning, særlig fordi det var snakk om møter med bare ungdommer. Jeg var nervøs for at jeg skulle skille meg ut, at jeg skulle kle meg feil, at jeg skulle få mye oppmerksomhet, og mest av alt for at de jeg snakket med der skulle være skeptiske til meg og prosjektet mitt. Det som møtte meg var delvis som forventet, delvis ikke.

Det var ca. 200 personer tilstede på møtet jeg var på. For det meste var belysningen dempet, og oppmerksomheten rettet mot det som skjedde på scenen. Dette var en fordel for meg som kom utenfra fordi det gjorde at jeg lett kunne "forsvinne i mengden". Samtidig ble det, i alle fall ikke i begynnelsen, forventet av meg at jeg skulle delta på samme måte som de andre. Bekymringen om at folk skulle være skeptiske, var stort sett uberettiget. Det var aldri noe problem å komme til møtene alene. Enten traff jeg på noen jeg hadde pratet med tidligere, som ba meg om å slå meg ned med dem, eller så kom det som regel noen og satte seg ved siden av meg og begynte å prate med meg, både kjente og ukjente. De aller fleste syntes det var gøy, og kanskje litt rart, at jeg hadde valgt deres menighet som tema for oppgaven når jeg kunne valgt å skrive om nesten hva som helst annet. Som regel var de svært villige til å dele sine erfaringer og tanker med meg. De fleste hadde forståelse for at jeg ikke var deltager på lik linje med de andre, og det ble også viktig for meg å informere om dette så

tidlig som mulig i samtalen. Dette gjorde jeg fordi jeg ikke ønsket at noen skulle fortelle meg noe i den tro at jeg også var kristen, eller at det var mulighet for at jeg skulle bli med i menigheten, selv om noen kanskje likevel så meg som et mulig nytt medlem. Jeg fikk blant annet spørsmål av en annen deltager etter noen uker om hva jeg tenkte om Gud *nå* – nå som jeg hadde vært med på møter noen ganger og kanskje endret mening. I tilfeller hvor jeg fikk slike spørsmål forsøkte jeg så høflig som mulig å på nytt gjøre klart hvorfor jeg var der. Album påpeker at det å være klar på at man er i forskerrollen åpner for at man kan snakke med hvem som helst og stille de spørsmålene man vil (Album 1996: 228). Å være klar på at man er forsker vil dermed kunne gi informasjon som man ikke ellers ville få tilgang til. At jeg fikk slike spørsmål kan være fordi jeg ikke var klar nok på at dette var min rolle, men det kan også ses i lys av pinsebevegelsens mål om at alle skal bli kristne. At de tok meg så godt imot kan selvsagt være fordi de er hyggelige og imøtekommende mennesker, men jeg tolker også dette som et tegn på hvordan organisasjonen er, og kan dermed bruke min oppfatning av hvordan jeg ble tatt imot som data (Album 1996: 230).

### **3.2.4 Feltnotater**

Når feltarbeidet var over dro jeg rett hjem uten å snakke med noen om hva jeg hadde sett eller opplevd. Da jeg kom hjem skrev jeg ned alt jeg kunne huske, så kronologisk korrekt som mulig. Jeg hadde ofte få notater fra selve feltarbeidet å basere meg på, fordi det er relativt få muligheter for å ta frem notatblokkene underveis. Emerson med flere anbefaler å notere underveis i feltarbeidet, gjerne i stikkordsform, for så å skrive ut mer detaljerte feltnotater så fort som mulig i etterkant av arbeidet (2011: 25). For å få notert noe pleide jeg å gå på toalettet rett etter at møtet var ferdig for å notere alt jeg husket fra møtet i stikkordsform. Jeg forsøkte å få med detaljer om lukt, støy, lys og lyd, hvordan rommet så ut, hva folk hadde på seg, hvordan de plasserte seg i rommet hva de gjorde under talen, bønnen, lovsangen, kollekten, før møtet begynte og etter møtet. En sjelden gang kunne jeg også høre hva de snakket om gjennom den høye musikken. Notatene jeg skrev rett etter feltarbeidet var ofte ikke særlig godt strukturerte, og ikke særlig godt skrevet. I tillegg hendte det ofte at jeg kom på flere ting i løpet av uka etter at jeg hadde vært der, som jeg tilføyde. Med jevne mellomrom gikk jeg derfor tilbake til feltnotatene for å rette opp skrivefeil, forbedre setninger, og tilføye ting jeg hadde kommet på i ettertid.

## 3.3 Intervjuer

Jeg vil i de følgende avsnittene gjøre rede for rekruttering, utvalg, gjennomføring av intervjuer, intervjuguiden og transkribering.

### 3.3.1 Rekruttering og utvalg

Rekruttering av informanter foregikk hovedsakelig under feltarbeidet. Kriteriene for utvalget var at informantene hadde deltatt på ungdomsmøtene på fredager i det siste, og at de var i alderen 16 til 19 år.

I første omgang oppsøkte jeg deltagere i etterkant av møtet og spurte om de var interessert i å stille til intervju. De som var interesserte fikk jeg navn og telefonnummer fra, med avtale om at jeg skulle ringe dem opp igjen for å avtale tid og sted for intervjuet. Til de som ikke tok telefonen når jeg ringte sendte jeg en tekstmelding og forklarte hva det gjaldt, og om de kunne ringe meg tilbake eller si ifra når det passet at jeg ringte dem. I de fleste tilfellene ble jeg oppringt i løpet av noen timer. De som ikke verken svarte når jeg ringte eller når jeg sendte tekstmelding valgte jeg å ikke purre videre på. Ved et par anledninger spurte jeg dem på nytt hvis jeg traff dem på møtet, og dette førte i noen tilfeller til at jeg fikk avtalt intervjuet. Grunnen til at jeg valgte å være litt tilbakeholden er informantens alder, temaet for oppgaven og min posisjon. Det kreves ekstra varsomhet når man skal forske på personer i denne aldersgruppen fordi de lettere kan adlyde personer med mer autoritet enn seg selv, og lettere kan gi etter for press. Det kan derfor hende at de som ikke svarer meg egentlig ikke hadde så lyst til å stille til intervju, men at de følte seg forpliktet til å si ja. Min tilbakeholdenhet kunne ført til at jeg kun kom i kontakt med informanter som hadde utelukkende positive ting å si om temaene. Men for det første anser jeg hensynet til informantene som viktigere enn dette, og dette er ikke grunn i seg selv til å overtale informanter til å stille. For det andre kommer det frem både positive og negative opplevelser både ved menigheten og med personlige opplevelser med tro, så dette ser ikke ut til å være tilfelle.

Denne måten å rekruttere informanter på byr på utfordringer når det gjelder hensynet til anonymitet. Fordi det som regel var flere tilstede da jeg spurte om noen kunne tenke seg å stille til intervju, var det vanskelig å unngå at flere enn den jeg spurte fikk det med seg. Jeg har imidlertid ikke gitt informasjon til noen om hvem jeg skulle intervjuer, heller ikke til informantene. Personspesifikke data om informantene har blitt fjernet for å forhindre at de

kjenner hverandre igjen. I tilfeller hvor kjennetegn ved informantene kan være relevant, omtales dette på en generell måte.

Mot slutten av feltarbeidet ble det vanskeligere å rekruttere informanter, og jeg fikk inntrykk av at jeg hadde forsøkt å rekruttere fra de aller fleste ”klikkene” som pleide å være i kafeen. Samtidig ønsket jeg å komme i kontakt med noen flere informanter, og jeg benyttet meg derfor av snøballmetoden ved at jeg spurte informanter jeg allerede hadde intervjuet om de kjente noen andre i miljøet som kunne være aktuelle for intervju. En ulempe ved denne fremgangsmåten er at man risikerer å komme i kontakt med personer som er veldig like hverandre (Thagaard 2009: 56). Jeg opplevde imidlertid at denne måten å rekruttere på ga meg informasjon som jeg nok ikke hadde fått tak i ellers. Blant annet var det en person i miljøet som omtrent alle jeg spurte anbefalte meg å kontakte. Jeg tolket dette som at denne personen ble oppfattet av de andre som et slags ideal innenfor gruppen. I tillegg kom jeg i kontakt med personer som var svært aktive i miljøet, men som tilfeldigvis ikke hadde vært tilstede samtidig som meg.

Å rekruttere gutter viste seg å bli mye vanskeligere enn å rekruttere jenter, men jeg fikk til slutt rekruttert fem gutter. Ofte sitter gutter og jenter litt adskilt i kafeen, noe som gjorde det vanskelig for meg å sette meg ned sammen med en guttegjeng. Etter flere mislykkede forsøk på å rekruttere gutter på egenhånd fikk jeg hjelp til dette av noen mannlige ungdomsledere på min egen alder, som introduserte meg for potensielle informanter, og fortalte dem litt om prosjektet. Det var mye lettere for meg å få kontakt med disse ungdomslederne enn med guttene som var i aldersgruppen som var aktuelle for intervjuer. Hva som er grunnen til dette vet jeg ikke, men som jeg kommer tilbake til i avsnittet om gjennomføring av intervjuer, var også intervjuene med gutter litt vanskeligere å gjennomføre enn intervjuene med jenter.

Alle mine informanter holder på med videregående utdanning som vil gi dem studiekompetanse. Generelt hadde informantenes foreldre jobber som man kan anta vil gi god inntekt, og alle er bosatt i områder hvor det er et høyt til meget høyt prisnivå på boliger. Uten at jeg har presise data på dette, er mitt inntrykk at informantene kan plasseres i middelklassen. Dette stemmer også overens med Sødals påstand om at levestandarden blant pinsevenner trolig er høyere enn blant gjennomsnittet av Norges befolkning (Sødal 2013: 169).

### **3.3.2 Intervjuguide**

Jeg utviklet en intervjuguide på bakgrunn av problemstillingen, delvis ut ifra teori og også til dels på bakgrunn av situasjoner jeg hadde observert gjennom feltarbeidet. Spørsmålene jeg stilte hadde en åpen form, slik at jeg oppfordret informantene å fortelle historier eller konkrete hendelser knyttet til temaene vi snakket om. Noen av spørsmålene, særlig de som dreide seg om hendelser som sannsynligvis oppfattes som dagligdagse, ble stilt i form av deskriptive spørsmål (Spradley 2002). Ved å stille spørsmål som ”Kan du fortelle meg om første gang du var på møte i ungdomsgruppa?” håpet jeg å få frem rike beskrivelser fortalt med informantenes egen sjargong (Spradley 2002: 49), og dette viste seg som regel å være en vellykket strategi. På denne måten fikk jeg muligheten til å for eksempel registrere ord, setninger og vendinger som ble brukt av flere av informantene.

Jeg hadde mange underspørsmål i tillegg til mine hovedspørsmål, men var klar over at jeg ikke kom til å stille alle. Oppfølgingsspørsmålene var mer for min egen del, fordi jeg før det første intervjuet var nervøs for at jeg ikke skulle komme på oppfølgingsspørsmål. Under intervjuene lå intervjuguiden sammenbrettet på bordet, og jeg så sjeldent på den før jeg var helt tom for spørsmål å stille. Som regel hadde vi da vært innom alle temaene. Jeg startet med de minst sensitive spørsmålene først, deretter kom mer sensitive temaer, og så forsøkte jeg å avslutte med mindre sensitive temaer. Denne oppskriften ble ikke alltid fulgt, fordi informantene ofte kom inn på temaer tidlig i intervjuet som jeg i utgangspunktet skulle spørre om senere. Da fulgte jeg opp det informanten sa der og da for å bevare flyten i samtalen. Allerede i første intervju dukket opp et par nye temaer. Dette gjaldt særlig vanskeligheten noen av informantene hadde med å være en ”god kristen”. Temaet ble da lagt til intervjuguiden, og viste seg å være noe de fleste hadde mye å si om.

### **3.3.3 Gjennomføring av intervjuer**

Intervjuene ble utført på ulike kafeer i Oslo. Jeg fikk skriftlig informert samtykke fra informanten før intervjuet startet. Jeg tok opp intervjuene på båndopptager, noe som virket uproblematisk for informantene. I begynnelsen var noen bekymret for at jeg ikke skulle få med alt på opptaket fordi det til tider var mye støy i lokalene, men etter noen minutter virket det ikke som de var oppmerksomme på dette lenger. Intervjuene varte mellom 50 og 90 minutter. De fleste intervjuene fløt fint, men noen av informantene i de første intervjuene ga uttrykk for at de var litt nervøse, og at de var redde for å svare feil på spørsmålene jeg stilte.

For å unngå dette i de senere intervjuene forsøkte jeg å stille enda mer konkrete spørsmål, og understreket at det ikke er slik at ett svar er mer riktig enn andre svar.

Tove Thagaard påpeker at informanter ofte plasserer forskeren i en rolle de er kjent med fra før, og at dette kan være et problem med tanke på misforståelser rundt hva forskeren kan tilby informantene (Thagaard 2009: 104). Videre påpeker hun at den sosiale avstanden som kan finnes mellom forsker og informant reduseres hvis forskeren tilbringer tid i informantens miljø i forkant av intervjuet (Thagaard 2009: 104). Jeg opplevde det slik at min rolle i forkant av intervjuene i stor grad ble fremforhandlet under feltarbeidet, og at dette var relativt avklart da vi skulle gjennomføre intervjuet. I de intervjuene hvor dette var tilfelle fløt intervjuet bedre enn i de intervjuene hvor jeg knapt hadde snakket med informanten på forhånd.

Intervjudata er noe som skapes mellom forsker og informant, og det er derfor viktig å være klar over at informantens respons er knyttet til hvordan forskeren fremstår for informanten (Thagaard 2009). Relasjonen mellom informantene og meg varierte fra intervju til intervju. Noen av informantene fortalte meg om at de synes det var fint å snakke med noen som var litt eldre enn seg selv, men ikke voksne. Jeg tolket det slik at de ikke anser meg som en voksen person, men som en som er litt eldre og har litt mer erfaring enn dem. Dette kom ofte opp i intervjuene, og en av informantene fortalte om hvorfor hun likte aldersinndelte møter: “Det er jo mange ledere selvfølgelig som er eldre, men jeg liker den ordningen egentlig. [...] Fordi da er det ikke bare voksne [der], og mamma og pappa trenger ikke å være med”. Dette viser at lederne ikke blir ansett som voksne i samme kategori som foreldrene. Jeg antar at de ser på meg på samme måte, og at det derfor ikke oppstår et maktforhold som man kunne tenke seg at eksisterer mellom voksne og ungdommer.

I tillegg til alder, hadde kjønn også noe å si for intervjuene. Som nevnt var det vanskelig å få gutter til å stille til intervju, og jeg opplevde det slik at intervjuene med guttene fløt litt dårligere. En grunn til dette kan nok være at ungdomsmiljøet i menigheten er det jeg vil betegne som relativt kjønnsdelt. Når jeg forsøkte å rekruttere gutter til å stille til intervju ved å sette meg ned ved bord hvor det satt kun gutter, var det tydelig at de oppfattet dette som noe unormalt. Til tross for denne tendensen, var de fleste guttene åpne og interesserte i å fortelle meg om sine erfaringer. Det kan også ha å gjøre med at jeg er på samme alder som lederne i menigheten, og derfor kan assosieres med den rollen. Dessuten kan min rekrutteringstaktikk som delvis gikk ut på å få ledere til å hjelpe meg med å rekruttere, ha ført til at det oppstod en form for tillitt (Fangen 2010).

Flere av informantene ga uttrykk for at de manglet erfaringer på enkelte områder, for eksempel knyttet til alkohol og sex, og at de følte en trygghet i å snakke med lederne om slike temaer. Dette kan ha påvirket deres åpenhet overfor meg. Det informantene først og fremst var interessert i når det gjaldt meg som person var hvordan jeg hadde funnet menigheten, og om jeg selv var kristen. Jeg sa at jeg visste om noen som gikk i menigheten, og hadde hørt om den gjennom dem. På spørsmålet om jeg selv var kristen svarte jeg i generelle vendinger, og sa at jeg hadde gått mye i kirken under oppveksten, men at jeg ikke pleide å gjøre det lenger. Det var viktig for meg at de oppfattet meg som en person som aksepterte deres tro og holdninger, men som ikke var en del av menigheten.

### **3.3.4 Transkribering**

Intervjuene ble transkribert i sin helhet i HyperTRANSCRIBE i etterkant av intervjuene. Jeg valgte å skrive så ordrett som mulig hva som ble sagt for å sikre dataenes reliabilitet. At man prater usammenhengende kan indikere ambivalens eller usikkerhet til temaet det snakkes om, og det er derfor viktig å få med dette i transkripsjonene.

I tilfeller hvor det har oppstått lange pauser fra jeg stilte spørsmålet til informanten sier noe har jeg skrevet dette inn i transkripsjonen. Jeg har markert med ”anførselstegn” når informantene gjør til stemmen for å herme etter noen, eller de gjengir setninger de har tenkt. *Kursiv* markerer at informanten la ekstra trykk på ordet. Jeg har også skrevet inn i transkripsjonen hvis informanten eller jeg ler av noe.

Når andre personer nevnes i intervjuene har jeg markert dette med X eller med personens rolle i forhold til informanten, for eksempel ”lederen min” eller ”venninnen min”. Dette plasseres i [klammer] slik at det kommer frem at jeg har endret på utsagnene i transkripsjonen. Hvis informanten sier sitt eget navn i løpet av intervjuer, markeres dette som X i transkripsjonen.

## **3.4 Analyse av data**

Jeg vil her gjøre rede for hvordan jeg bearbeidet dataene da jeg skulle i gang med analysen.

### **3.4.1 Koding**

Intervjuene ble kodet i flere omganger. Koding innebærer å knytte det informantene sier til kategorier eller konsepter som vil bli tatt opp i oppgaven (Weiss 1994: 154). Først kodet jeg intervjuene for hånd ved å notere stikkord eller deskriptive koder i teksten. Dette gjorde jeg

for å få et visst system og for å få i gang tankeprosessen i startfasen av analysen. Jeg hadde både empirinære og teorinære koder. Denne første kodingen førte til at jeg fikk bedre oversikt over intervjuene, og også at jeg oppdaget noen nye temaer som jeg så som relevante for analysen. Basert på de deskriptive kodene jeg laget i starten, utviklet jeg en kodebok som innebar navn på kodene og en beskrivelse av hva hver kode inneholdt. Disse kodene ble bygget opp av et system som fungerer på den måten at noen hovedtemaer utgjør hovedkoder, og under dette oppretter jeg en rekke underkoder. For eksempel ble koden SMÅ brukt på all tekst som dreide seg om deltagelse i smågrupper. Eksempler på underkoder til denne koden er SMÅ-bønn, som handler om bønn i smågrupper (Miles og Huberman 1994).

Feltnotatene kodet jeg kun for hånd. I første omgang brukte jeg overordnede koder som fungerte mer som en sortering av materialet. Deretter gjorde jeg en mer teorinær koding, hvor jeg sorterte ut de delene av notatene som skulle brukes i analysen.

### **3.4.2 Referanser til data i analysen**

I analysen vil jeg skrive om sitater slik at de ikke mister sin mening, og samtidig bevarer informantens integritet. Der hvor jeg anser typiske ”fyllord” som overflødige, som for eksempel ”liksom” eller ”på en måte”, har jeg fjernet disse uten å markere det i teksten. Dette har jeg gjort fordi talespråk ofte har en usammenhengende karakter, og kan fremstille informanten på en negativ måte (Kvale og Brinkmann 2009: 195-196). I tillegg gjør det teksten lettere å lese.

Som et ledd i å sikre anonymisering av informantene oppgir jeg kun et pseudonym for hver informant når jeg siterer dem. Å gi informasjon om for eksempel kjønn, alder og skole på en gang vil i et miljø som dette lett kunne svekke anonymiteten, fordi det sannsynligvis ikke er så mange som har de samme kjennetegnene. Dessuten er aldersspennet her så lite at jeg ikke ser alder som relevant bakgrunnsinformasjon.

Når jeg refererer til bestemte episoder eller vanlige hendelser som har funnet sted på møtene er dette basert på feltnotatene. For å gjøre disse beskrivelsene mest mulig leservennlige har jeg bakt de og analysene av dem inn i teksten. Dette innebærer at jeg har redigert notatene, og det har jeg gjort fordi mange av notatene er fulle av beskrivelser og detaljer som ikke er relevante for leseren (Fangen 2010: 271).



### 3.5 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg presentert og diskutert oppgavens metodiske opplegg, og diskutert utfordringer særlig med tanke på etikk, anonymitet og min egen rolle. Det er noen svakheter ved det metodiske opplegget, blant annet knyttet til utvalg. For det første kan det ses på som en svakhet at jeg ikke har gjort intervjuer med ledere. Her var det først og fremst prosjektets omfang som satte begrensninger, og jeg ble nødt til å prioritere. Jeg valgte å intervju kun deltagere fordi jeg i hovedsak var interessert i erfaringer sett fra deres perspektiv. Hvis jeg i tillegg hadde gjort intervjuer med ledere ville dette gått på bekostning av antall intervjuer med deltagere. Jeg fikk også snakket med ledere gjennom feltarbeidet.

En annen potensiell svakhet kan knyttes til måten jeg rekrutterte informanter på. Min fremgangsmåte kan ha ført til at jeg ikke fikk så stor variasjon i informantenes kjennetegn som jeg kunne fått hvis jeg for eksempel gjorde et mer strategisk utvalg, og i større grad fokuserte på å rekruttere personer fra ulike klikker eller grupper i menigheten. Måten jeg gikk frem på kunne ha ført til at jeg kom i kontakt med personer som ønsket å fremstille menigheten på en utelukkende positiv måte. Jeg har ikke inntrykk av at dette er tilfelle, og det er også vanskelig å få kontakt med de som befinner seg i periferien av miljøet, fordi de kanskje ikke deltar på møter så ofte, og kanskje ikke deltar på det sosiale opplegget i etterkant av møtet.

Ungdomsgruppa jeg har studert er del av en sentral menighet i pinsebevegelsen i Norge, og jeg anså dette som viktig for valg av menighet. Ved å studere kun én menighet fikk jeg mulighet til å studere flere aspekter ved denne menigheten, enn jeg hadde fått hvis jeg hadde valgt å sammenligne to menigheter.

## **4 Rekruttering og sosialisering inn i en kristen ideologi**

I dette første analysekapittelet vil jeg undersøke hva som kjennetegner rekrutterings- og sosialiseringsprosessene som foregår innenfor ungdomsgruppa. Jeg vil gå inn på hvordan menigheten går frem for å rekruttere medlemmer, og hva de gjør for å skape forpliktelse mellom deltagerne på ulike sosialiseringsarenaer. I tillegg vil jeg undersøke hva som gjøres for å holde på deltagerne når de først er blitt rekruttert.

### **4.1 Rekruttering og emosjonelle bånd**

For å forstå hvordan ungdomsgruppa jobber for å skaffe seg nye medlemmer vil jeg undersøke hvordan menigheten jobber med rekruttering på møtene, og hvordan informantene i denne studien ble rekruttert. For å finne ut hva som gjøres for å skape sosiale bånd mellom deltagerne vil jeg undersøke hva som gjøres på møtene og andre sosialiseringsarenaer for å skape forpliktelse mellom deltagerne, og hva som gjøres for å få nyrekrutterte til å bli.

#### **4.1.1 Veier inn**

Joel Robbins hevder at mye forskning i for stor grad har forklart rekruttering og konvertering til pinsebevegelsen ved hjelp av relativ deprivasjonsteori, og at forskere i for stor grad har oversett hvilken stor betydning pinsebevegelsen legger i at medlemmene selv rekrutterer deltagerne (Robbins 2004: 124). Av de fire rekrutteringsstrategiene Snow med flere har beskrevet, er rekruttering gjennom deltagernes egne sosiale nettverk den mest sentrale for å øke deltagelsen på ungdomsmøtene (Snow et al. 1980: 789-790).

Alle informantene i denne studien fortalte at de var kristne før de begynte i ungdomsgruppa. Noen hadde ”vokst opp” i menigheten, og hadde vært med i diverse grupper i menigheten før de kom inn i ungdomsgruppa. Andre hadde vært med i andre kristne menigheter. Det var kun én jeg snakket med som hadde oppsøkt menigheten på egenhånd. Han hadde tidligere vært aktiv i en annen pinsemenighet, og var på jakt etter et sted å konfirmere seg da foreldrene hans fant denne menigheten.

På de fleste møtene jeg var på var det noen til stede som var på møte i ungdomsgruppa for første gang, og som kanskje heller ikke hadde vært innom menigheten tidligere. Det var vanlig at de som var nye i gruppa ble bedt om å rekke opp hånda, og at de

deretter fikk utdelt en kjærighet på pinne. På ett av møtene var det ingen som rakk opp hånda. Lederen som stod på scenen ga uttrykk for at hun syns dette var veldig dumt, og oppfordret alle ungdommene til å ta med seg minst én venn på neste møte. På denne måten oppfordret hun ungdommene til å rekruttere gjennom sine sosiale nettverk.

Oppfattelsen av at det var viktig å rekruttere venner ble også opprettholdt av informantene. Mette fortalte:

Jeg tror det er ganske viktig å få med seg flere i kirken. [De] som enten ikke tror eller tror, eller bare ikke vet helt. Forrige gang så tok jeg med to av vennene mine. Jeg tror at sånne møter gjør inntrykk på folk, så jeg tror det er veldig viktig å få med flere folk.

Mette syntes at det var viktig å få med seg flere personer på møtene fordi hun mente at det å være med i menigheten ville gjøre at man fikk noen viktige erfaringer som ville kunne påvirke ens liv. Også Guro syntes dette var viktig, og fortalte:

Og så fikk jeg med meg en venninne som har hatt litt problemer og sånne ting, som jeg hadde litt lyst til at skulle være med da, i menigheten. Og hun ble jo også en del av menigheten, som jeg håpte på. Fordi hun var – trengte å komme seg litt inn i et sånt miljø følte jeg. [...] Hun begynte med en del rart som ikke var så bra, og hadde en del problemer hjemme. Hun trengte på en måte å få noe nytt i seg, da.

Det fantes altså en tro blant informantene på at det å bli med i menigheten vil kunne føre til endringer i livene til folk, og at man ved å bli med i menigheten ville kunne finne løsninger på problemer. I tillegg var det en vanlig holdning blant mange av informantene, som for Mette og Guro, at det var deres oppgave å få med flere, og så mange som mulig.

Stian vokste opp i en kristen familie, og hadde vært aktiv i en annen menighet tidlig i barndommen, men hadde gradvis blitt med i pinsemenigheten. Han beskrev sin vei inn i ungdomsgruppa på følgende måte: ”Det var egentlig gjennom familievenner. Jeg ble med [som deltaker] i juleskuespillet. Også videre gikk det da inn til søndagsskolen og så videre”. Stian ble altså med ved å delta i en aktivitet som han ble introdusert for via venner av familien, og ble deretter med i andre grupper, som søndagsskolen, og videre til ungdomsgruppa når han ble gammel nok til det. Han ble altså ikke først og fremst med på et møte, men deltok som skuespiller i juleskuespillet. Ved å la personer som ikke vanligvis er

med i menigheten delta i aktiviteter som dette, kan menigheten altså bruke slike anledninger til å rekruttere.

Linn hadde noe kjennskap til menigheten fra før, og kjente en del av dem som pleide å gå på ungdomsmøtene fast: ”Jeg visste hvem veldig mange var, og hadde vært på leir og sånn, så det var jo på en måte mer at jeg ble med på ungdomsmøtet sammen med veldig mange som jeg kjente fra før av, da”. Hun ble altså rekruttert inn i ungdomsgruppa gjennom venner. Guros fortelling om hvordan hun ble med i ungdomsgruppa hadde fellestrekk med det mange andre fortalte:

Da jeg var liten var vi noen ganger i menigheten på søndager. Mamma var på møtene for voksne og jeg var på søndagsskolen. [...] Og så var det en periode at jeg sluttet å gå der, og gikk mer i [en annen kirke]. Men etter hvert, så skulle jeg konfirmere meg. Broren min var konfirmert i menigheten, [og hadde blitt med] via noen venner som sa at det var veldig bra å konfirmere seg der, så da gjorde jeg det samme, og deretter så fikk jeg masse venner i menigheten og ble på en måte litt dratt inn [i ungdomsgruppa] sånn da.

Guro hadde altså en kristen bakgrunn, og hadde vært innom ulike menigheter gjennom oppveksten. Men når hun skulle konfirmere seg fikk hun anbefalt å gjøre det i pinsemenigheten fordi broren hennes hadde gjort det. Han hadde igjen blitt rekruttert av venner. Hun ble altså rekruttert gjennom familie, som igjen ble rekruttert gjennom sosialt nettverk.

Det ble altså oppfordret til rekruttering gjennom sosiale nettverk på møtene, og blant dem som ikke hadde vært med i menigheten hele livet var det flere som hadde blitt rekruttert gjennom venner, slik mye tidligere forskning på rekruttering til religiøse bevegelser har vist (Lofland 1966; McCarthy og Zald 1977; Snow et al. 1980; Stark og Bainbridge 1980; Furseth 1999; Stark og Finke 2000).

#### **4.1.2 ”Frimodighet” og håndsopprekning**

Når noen har kommet til møte for første gang, gjelder det å sikre at de ønsker å komme tilbake igjen. Dette kan for eksempel gjøres ved at man er vennlig og gir mye oppmerksomhet til de nye rekruttene. På denne måten opprettes følelsesmessige bånd mellom den som rekrutteres og gruppen (McGuire 2008: 81). Håndsopprekning og utdeling av

kjærlighet på pinne kan ses som eksempler på dette. Disse rutinene fører til at nye rekrutter føler seg sett, i tillegg til at de andre deltagerne vet hvem de skal rette den positive oppmerksomheten mot. Men i tillegg til disse faste postene på programmet opplevde jeg under feltarbeidet at særlig lederne henvendte seg til meg og forsøkte å inkludere meg som en del av menigheten på flere ulike måter. Jeg kom som regel alene til møtene, og satt ofte alene i møtesalen. Det var ikke uvanlig at en av lederne satte seg ved siden av meg og begynte å prate, og personer jeg hadde hilst på før kunne komme bort og klemme meg og fortelle hvor fint det var å se meg. I begynnelsen kunne dette gjøre at jeg ble litt forvirret, fordi jeg fikk følelsen av å ikke ha forstått hva slags relasjon vi hadde til hverandre. Men etter noen uker forstod jeg at denne oppførselen nok dreide seg mer om en særegen væremåte innenfor ungdomsgruppa enn relasjonen mellom deltagerne og meg. Denne måten å etablere kontakt på må ses som et forsøk på å skape emosjonelle bånd mellom deltagerne. Flere av informantene husket også gjestfriheten fra den første gangen de var på møte i ungdomsgruppa. Inge fortalte:

Lederne prata med oss, tok oss godt imot, også hadde vi alle de der morsomme bli-kjent-lekene, så folk blir trygge på hverandre med en gang. Det er jo selvfølgelig, man vet ikke helt hvorfor heller, men det er på en måte måten de er på som bare får deg til å føle deg trygg når du er rundt dem.

Inge klarte ikke helt å sette ord på hva som gjorde at han følte seg velkommen, men mente at måten lederne og de andre som ønsket han velkommen oppførte seg på gjorde at han hadde hatt en positiv opplevelse med å komme dit for første gang. Mette sa: ”Spesielt fra lederne så var det frimodigheten de hadde, og den varme velkomsten”. Hun betegnet altså gjestfriheten som ”frimodig”. Ordet frimodig ble brukt av personer i ungdomsgruppa relativt ofte, både i intervjuer og på møter for å karakterisere en uredd og frampå måte å omgås andre mennesker på. Dette var et ord jeg i forkant av feltarbeidet sjeldent hadde hørt før, men innenfor gruppa ble det altså brukt til stadighet. Ofte ble det trukket frem som et ideal å være frimodig. Innenfor grupper som bruker mye tid sammen kan det utvikles spesifikke ord og fraser som er spesifikke for den enkelte menighet. Å lære seg sjargongen som gjelder innenfor gruppa, er en del av det å bli medlem (Ammerman 1997: 60). Å bruke ordet ”frimodig” kan ses som et symbol på at man er innenfor i ungdomsgruppa og innforstått med gruppas sjargong og spesifikke vokabular.

I enkelte av intervjuene kom det frem at denne frimodigheten var noe i alle fall enkelte av deltagerne var bevisste på. Anja hadde vært med i menigheten hele livet, og kunne ikke huske hvordan det var å komme på møte i ungdomsgruppa for første gang, men fortalte om hvordan det hadde gått da hun hadde tatt med seg venner utenfra på møte:

Jeg tror mange blir litt sånn overraska over at alle er så veldig sånn der ”Hei, velkommen!” (gjør stemmen sin lysere), og veldig sånn at de føler at det er litt sånn *påtatt*, da, noen ganger. Så det er litt sånn der ”Hvordan kan man få de til å ikke føle det?”, men det er på en måte en innbydelse.

Anja var bekymret for at velkomsten kunne virke tilgjort eller uekte, men mente at denne atferden var ment som en invitasjon. Hun indikerte gjennom dette utsagnet at gjestfriheten, eller frimodigheten som Mette kalte det, er tilsiktet fra menighetens side. Denne atferden som fremstod som autentisk og trygghetsskapende kan altså tenkes å være noe lederne og deltagerne selv er oppmerksomme på, og kan tolkes som en måte å skape sosiale bånd mellom deltagerne. Men på tross av den varme velkomsten pekte noen på at det kunne være vanskelig å føle seg hjemme i miljøet fordi det er såpass stort. Den varme velkomsten var altså ikke alltid nok for å få nye til å føle seg velkommen. Linn fortalte:

Siden det er så stor menighet så er man kanskje ikke så flinke til å se nye. Fordi man ikke vet hvem som er nye, altså, jeg kan hilse på folk og bare ”Å, jeg har gått her i fem år” og bare ”Oi, ja, det har jeg og”, liksom, ”Jeg har aldri sett deg før”. Så det er jo litt av utfordringen, da, med å være så mange at man ikke klarer å se de som er nye.

Flere fortalte om at miljøet var så stort at de kunne miste oversikten over alle som var der. Dette viser at idealet om at alle skal ønskes varmt velkommen og ønsket om å rekruttere så mange som mulig ikke alltid går overens. Men for å bøte på dette problemet var det lagt inn noen faste elementer i møtet. Jeg har allerede nevnt håndsopprekningen som rettet seg mot de nye på møtene. Ved at alle som var nye rakk opp hånda, fikk de andre deltagerne se hvem som var nye og burde rette oppmerksomheten mot. I tillegg pleide det å stå noen deltagere ved inngangen til møtesalen og ønske velkommen. Dette var de samme personene som senere delte ut kjærlighet på pinne til de nye. Disse ”møtevertene”, som de ble kalt, kom dermed i kontakt med de som var der for første gang to ganger i løpet av de første minuttene av møtet.

På enkelte møter ble deltagerne også oppfordret til å hilse på noen som de så i møtesalen som de ikke hadde hilst på før, eller å sette seg tettere sammen slik at de ikke ble sittende sammen med bare noen få andre på en rad. En rekke slike små tiltak ble gjort for at ungdommene skulle bli tvunget til å snakke med personer de ikke kjente, og på denne måten etablere relasjoner som kanskje kan utvikle seg til vennskap, og som øker sannsynligheten for at flest mulig ønsker å bli i gruppa (McGuire 2008). Jeg vil hevde at ”frimodigheten” er en spesifikk form for oppførsel som i ungdomsgruppa brukes for å etablere emosjonelle bånd mellom deltagerne. Denne oppførselen og dette ordet er også en symbolsk markør på at man tilhører gruppa og behersker dens sjargong (McGuire 2008: 88).

### **4.1.3 Oppgaver og tillit**

De elementene jeg har vært inne på så langt har dreid seg om ting som skjedde i fellesskap på møtene, og som alle fikk tilbud om å delta på. I tillegg var det vanlig at ungdommene etter en stund fikk oppgaver, enten knyttet til møtet eller til andre deler av menighetens drift. Å være møtevert er et eksempel på en type oppgave. Mange trakk fram disse oppgavene som viktige grunner for å delta på møtene. Simon hadde ansvar for faste deler av gjennomføring av møtene, og da jeg spurte hva som var det viktigste ved å være med, svarte han: ”De siste årene så har jeg har følt at jeg har fått mye ansvar, og at jeg har fått mye tillit, så det har vært en arena hvor jeg kan utvikle meg som menneske”. Han så altså sine oppgaver på møtene som en måte han kunne drive med noe som han selv syntes var verdifullt, og han satte pris på at menigheten hadde gitt han denne oppgaven. Joakim trakk inn det at han fikk spille i bandet som den viktigste grunnen til at han kom på møtene. Han sa: ”Det var en periode før jeg begynte å spille at jeg egentlig ikke prioriterte dette her så mye”. At han fikk spille i bandet var altså en svært viktig grunn til at han i det hele tatt deltok på møtene. Han utdypet dette da jeg spurte hva som var det viktigste for han ved å være med i ungdomsmiljøet:

Ja, det er at jeg får lov til å spille, fordi jeg er jo ikke i noe band, og nå får jeg liksom kommet meg ut og spilt, litt annen type musikk, da, men fortsatt spille sammen med noen og liksom utvikle meg der.

Både Simon og Joakim anså ungdomsmøtene som en arena for personlig utvikling. Menigheten drar dermed nytte av sine ressurser, og tilbyr en arena hvor ungdommene kan få holde på med ting de ellers ikke ville fått mulighet til. I tillegg kommer ansvaret og tilliten

som kan tenkes å knytte dem til menigheten, fordi de opplever at det spiller en rolle om de møter opp på fredagene eller ikke. Dette kan føre til at de føler en større forpliktelse overfor de andre i gruppen.

Menigheten har altså et alderstilpasset tilbud som gjør at deltagere som er med i menigheten fra de er små blir loyet fra den ene gruppen til den neste etter hvert som de blir eldre. De som rekrutteres utenfra ser ut til å bli rekruttert i hovedsak ved at deltagerne tar med seg personer fra eget nettverk. Når deltagerne først har kommet til et møte blir de møtt av svært inkluderende deltagere og ledere, og denne måten å ta imot nye deltagere på må ses som en tilsiktet strategi fra menighetens side. I selve møtet er det lagt inn en rekke små elementer som er ment å skulle etablere bånd mellom deltagerne. Etter en stund i menigheten blir man kanskje tildelt oppgaver som for noen er avgjørende for om de i det hele tatt kommer på møtene. I neste avsnitt vil jeg se på hva som skjer på møtene for å overbevise deltagerne om at det er viktig å være med i ungdomsgruppa.

## **4.2 ”Innmari mye press”**

Ungdomsgruppa hadde altså en åpen rekrutteringsstrategi, og var svært inkluderende i møte med nye deltagere. Når menighetens ledere og deltagere utviser så stor åpenhet overfor nye deltagere som de gjør, er det altså nødvendig å drive effektiv ideologisk opplæring slik at deltagernes verdenssyn stemmer overens med menighetens mål og verdier (Furseth 1999; McGuire 2008). Kollektive handlingsrammer er handlingsorienterte sett av holdninger og meninger som legitimerer og inspirerer aktivitetene og kampanjene som drives av religiøse organisasjoner (Benford og Snow 2000). For å skape og opprettholde slike handlingsrammer må menighetens tilhengere, både ledere og deltagere, forhandle frem en felles forståelse av at en eller annen tilstand er problematisk, eller at det finnes en situasjon som må endres, og tillegge noen eller noe skylden for dette. I tillegg må de forme et alternativ eller en løsning på problemet (Benford og Snow 2000: 614).

Innenfor ungdomsgruppa foregår det prognostisk, diagnostisk og motiverende innramming (Benford og Snow 2000). De to første handler om hvordan det etableres konsensus om at noe er problematisk eller utfordrende, og hva som er løsningen på dette. Den siste typen innramming handler om hvordan det motiveres til kollektiv handling. Som i de fleste evangeliske menigheter er også her det endelige målet at flest mulig blir kristne (Snow et al. 2010).



### 4.2.1 Diagnostisk innramming

Flere av informantene fortalte at de var utsatt for et press i hverdagen. I intervjuet med Karoline spurte jeg hva det betydde for henne å være på møtene og i smågruppe. Hun svarte: ”Jeg synes det er utrolig fint. Mest fordi det er så innmari mye press. Og det er det, virkelig. Det er helt ekstremt mye press om dagen”. Men hva dreide dette presset seg om? Hva mente hun når hun sa dette? Og hvorfor mente hun at det å være med i menigheten hjalp mot presset? Jeg vil nå undersøke hvordan det fremforhandles en kollektiv handlingsramme i ungdomsgruppa basert på press og utfordringer i livene til ungdommene.

#### *Guds rike versus Dagens samfunn*

Høsten 2014 var det en rekke medieoppslag som baserte seg på Ungdata-undersøkelsen fra 2013 (NOVA 2014). I mediene ble det blant annet trukket fram at norsk ungdom i alderen 13 til 16 år drikker stadig mindre, fester mindre, røyker mindre, trener mer, er mer opptatt av å gjøre det bra på skolen, er mer hjemme og har et bedre forhold til foreldrene sine enn tidligere generasjoners ungdom. Samtidig ble det meldt at det gikk dårligere med ungdoms psykiske helse, og Aftenposten skrev for eksempel at hver fjerde jente på tiende trinn hadde depressive symptomer (Halvorsen 2014).

På et møte i ungdomsgruppa ble dette temaet også tatt opp. Talen handlet om frihet, og taleren snakket om at han mente ungdommene presses til å ta valg hele tiden. Han viste frem tabeller og figurer på storskjermen som skulle illustrere hvordan ungdom hadde det. Han fortalte at mange er mye hjemme og bruker mye tid foran PC-skjermen, og at de samtidig bekymrer seg for at alle andre er ute og gjør morsomme ting som de selv ikke er med på. Alle sitter altså hjemme og bekymrer seg for at de ikke gjør like mange morsomme ting som alle de andre. Dette, sa han, er fordi alle legger ut bilder på sosiale medier hvor de viser frem de mest spennende sidene ved livet sitt. Fordi folk viser frem de tingene de får til, og ikke de tingene de ikke får til, så kan man fort tro at alle andre mestrer alt mulig rart, og i tillegg få en følelse av at man selv er nødt til å prestere på alle områder. ”Dere er generasjon prestasjon”, la han til.

Taleren konstruerte her et problem eller en utfordring som han mente kjennetegnet norske ungdommers liv. Den diagnostiske innrammingen her innebærer at taleren trekker på en diskurs som allerede finnes i mediebildet, og knyttet dette til ungdommenes erfaringer (Gamson 1995: 85). Ved å bruke debatten om dagens ungdom til å peke på trekk ved norske ungdommers liv som kan være utfordrende, viste han en utfordring som angår tenåringene

som er tilstede på møtet. Skylden for problemet tillegges samfunnet ungdommene vokser opp i, som preges av stor grad av valgfrihet og av at de fleste bruker sosiale medier. Problemet kan altså knyttes til samfunnet. Slik dette presset fremstilles i talen, er det også basert på usannheter, fordi det ikke er sant at alle har så mye spennende å drive med som man kan få inntrykk av gjennom sosiale medier. Presset kommer altså utenfra, og det livet man føler seg presset til å leve er ikke ekte, fordi det er basert på usanne forestillinger om hvordan andre personer lever.

I en annen tale ble det fortalt at ungdommene har en rekke sperrer inni seg som forhindrer dem i å ha et godt forhold til Gud. Møtet startet med at bandet spilte en låt som handlet om slaveri, og etterpå ble det vist en film som handlet om at 27 millioner mennesker rundt om i verden er offer for slaveri og menneskehandel. Strofen ”27 million like me” ble sunget om og om igjen. Etter at filmen var ferdig ble det snakket om at ungdommene kunne ende opp som slaver for seg selv hvis de ikke kvittet seg med alt de hadde av ”søppel” inni seg. ”Søppel” kunne være negative tanker som kunne gi dårlig selvtillit, ting de burde ha gjort, men som de ikke gjør, og som gjør at de føler seg dårlige. På grunn av dette kan de ende opp som slaver for seg selv hvis de ikke kvitter seg med alt de har av ”søppel” inni seg. Teksten i sangen som ble spilt handlet altså om at 27 millioner mennesker i verden lever som slaver for andre. Slik det ble presentert gjennom sangen er dette et problem som rammer mennesker i andre deler av verden, og tematikken er derfor ikke noe som direkte angår ungdommenes liv. De som er ufrie er altså personer som lever helt andre steder i verden, og som ikke har slike liv som deltagerne.

Taleren vred på temaet, og sa at også ungdommene som var tilstede på møtet kunne risikere å ende opp som slaver, ikke for menneskehandlere, men for seg selv. Ved å bruke denne analogien vinklet taleren fokus over på at det presset ungdom utsettes for i samfunnet kan føre til at også ungdommene blir ufrie, fordi de får dårlig selvtillit og tenker på unødvendige ting. Dette er også en del av den diagnostiske rammen som jeg skisserte i forrige eksempel, men der kom presset utenfra. Her var det et *indre* press som ble konstruert som problemet. Presset kom fra en selv, men det var likevel samfunnet som ble tillagt skylden. Ved å kalle dette for ”søppel” – noe urent – illustrerte han at dette er ting ungdommene ikke trenger, og derfor må kvitte seg med (Douglas 2002: 165).

Av de mer spesifikke problemene som ble tatt opp på møtene, var en hel tale som handlet om sex. Også her støttet taleren seg til en todeling av verden. Han fortalte om en motsetning mellom kirken og kulturen når det gjald spørsmål om sex. På den ene siden er kulturen, som forteller om sex hele tiden. I følge kulturen betyr ikke sex noen ting, og

kulturen er full av porno og reklamer som spiller på sex. Dette kunne føre til at jenter ble gjort om til en ”ting” og at de fikk dårlig selvilde som en konsekvens av å delta av kulturen.

Kulturen ble altså skissert som seksualisert og overfladisk, og den ble knyttet til objekter som kan knyttes til det urene, som porno og reklamer som spiller på sex. Dessuten ble den skissert som en trussel mot jenters selvilde.

Kirken ble konstruert som en motsats til dette. Innenfor kirken har man gått helt over på den andre siden, og taleren fortalte at noen har oppfattet det slik at kirken synes sex er noe skittent og forbudt. Dette stemmer ikke, sa han, og sammenlignet dette motsetningsforholdet med en full mann som sitter oppå en hest: hvis du dytter han vil han falle helt over på den ene siden. Men idealet er å befinne seg i midten, og ta veloverveide og bevisste valg om hvilke rammer man setter for sitt eget liv knyttet til sex. Det bør ikke være forbudt, men skje innenfor rammen av et ekteskap.

Bildet som her ble skissert var en ekstrem motsetning mellom kulturen på den ene siden, og en misforstått oppfattelse av kirken på den andre siden. Kulturen er uren, og den er fylt av porno og meningsløs sex. På den andre siden finner vi den misforståelsen at kirken ser på sex som noe skittent. I forhold til de to motsetningene som skisseres opp i starten inntok taleren en moderat posisjon, og sa at sex ikke er noe som er skittent og forbudt, men heller ikke meningsløst, slik kulturen forteller oss. Taleren trakk altså en moralsk grense mellom kirken og kulturen (Lamont 1992). Slik definerte han sitt eget og ungdomsgruppas ståsted som mer moralsk høyverdig enn kulturens. Gjennom disse konstruksjonene av samfunnet og kulturen på møtene inngikk talerne i en forhandling om virkelighetsforståelsen.

Innenfor ungdomsgruppa ble altså deler av samfunnet utenfor karakterisert som ”uekte” og ”urent”. Dette ble igjen hevdet å føre til både indre og ytre press i ungdommenes liv. Kirken ble konstruert som motsetningen til dette: i stedet for det uekte står kirken for det autentiske, i stedet for det urene står kirken for det rene.

### ***Kroppen versus Ånden***

Den andre store konflikten i ungdommenes liv som innrammes gjennom forkynnelsen er kampen mellom ånd og kropp. Denne konflikten knyttes til individet, og handler om at man vil føle seg fristet til å gjøre en rekke ting som man egentlig ikke bør gjøre. I en tale fortalte taleren om hvordan denne ”kampen” kan utspille seg i dagliglivet. Hun fortalte at det er lett å la seg friste til å leve et liv i ”sus og dus”, men at et liv som er godt her og nå, ikke er godt i lengden. Som eksempel brukte hun en situasjon hvor hun egentlig skulle lese til eksamen, men så vasket hun rommet sitt istedenfor. Dette ble brukt som et eksempel på at mennesker

distraherer seg fra ting de egentlig bør tenke på. ”Det er deilig å leve i synd, men ikke i det lange løp”, sa hun. Videre fortalte hun at et liv i synd vil ødelegge kroppen, og at et liv i synd derfor er et destruktivt liv. Synden ble her presentert som en trussel mot kroppen, som kunne gjøre den uren og ødelagt. Nytelse for nytelsens skyld ble satt opp som en motsetning til et godt liv. Det ble også advart mot å bruke tid på ting som ikke betyr noe i den store sammenhengen, for eksempel å se mye på TV, og hun sa at hvis man bruker tiden sin på overfladiske og uviktige samtaler og uviktige ting vil det prege en som menneske.

Der konflikten mellom ”samfunnet” og ”Guds rike” spilte på utfordringer som kommer utenfra, ble det her fokusert på utfordringer som kommer innenfra. Det ble advart mot et liv i synd, og dette livet kjennetegnes av at man gjør det som er behagelig her og nå, uten tanke på at det skal være et godt liv i lengden. Å leve et liv i synd skisseres som det motsatte av å leve et meningsfullt liv, og det som holder en fra å leve dette meningsfulle livet er behov og lyster som kommer fra en selv.

Gjennom forkynnelsen konstrueres det altså to hovedproblemer – to diagnostiske innramminger som begge inngår i den samme rammen (Benford og Snow 2000: 616). Det finnes utfordringer og problemer man må overkomme for å kunne leve som kristen. Det første problemet som går igjen er at det finnes krefter i samfunnet utenfor kirken som kan føre til at man får et dårligere liv. Man utsettes for prestasjonspress og kan få dårlig selvtillit av det. Samfunnet settes her som motsetning til Guds rike. I samfunnet tilskrives man verdi etter sine prestasjoner, mens man i Guds rike har verdi i kraft av å være seg selv. Det andre problemet er at det er mange distraksjoner og fristelser i verden som kan forhindre en i å fokusere på Gud. Dette betegnes som en kamp mellom ånd og kropp, hvor kroppen vil en ting, mens ånden, vil noe annet. Utfordringen er å styre kroppens behov og å følge det ånden vil at man skal. Dette betyr i praksis at man skal følge de reglene som gjelder innenfor kirken, som går overens med kristne verdier og pinsemenighetens ideologi. Det sekulære samfunn og den menneskelige kropp er altså motsatsene til Guds rike og ånden.

#### **4.2.2 Prognostisk innramming**

For at budskapet om utfordringer skal virke effektivt, må også menigheten kunne tilby et forslag til hvordan de problemene som skisseres skal kunne løses. Dette gjøres gjennom prognostisk innramming (Benford og Snow 2000: 616).

I ungdomsgruppa ble det ofte lansert en løsning mot slutten av talene. I en av talene ble det snakket om at det er lurt å følge etter noen i livet, metaforisk sett, og taleren illustrerte

dette ved å si at når man løper er det er det lurt å løpe bak noen, for da sparer man krefter. Men så spurte han: ”Hvem er det som løper foran dere?”. Han sa at det er viktig å ikke miste synet av horisonten, og at studier, skole og kamerater kan gjøre at man kan miste fokus på hvor man skal. Videre sa han at Bibelen har laget en ”guideline” for livet, hvor ungdommene kan finne løsninger på hva de skal gjøre i vanskelige situasjoner.

Under en annen tale ble deltagerne bedt om å lukke øynene, og tenke på alt det de hadde forsøkt å fortrenge i det siste. Det dreide seg om alt man hadde forsøkt å distrahere seg fra ved å se på TV eller ha overfladiske samtaler. Taleren sa at nå var det muligheter for å starte på nytt. For å understreke at han mente alvor, trampet han plutselig i gulvet mens han ropte ”våkne opp!”.

Løsningen som ble presentert var altså å ta et valg om å følge det som står i Bibelen fremfor å la seg presse av venner, skole eller andre ting, og å bruke Bibelen som en slags oppskrift på hvordan det går an å leve livet. Det ble skilt mellom et gammelt og et nytt liv, og det var om å gjøre å ta farvel med det gamle livet, som ble fremstilt som overfladisk.

Helt på slutten av talene var det vanlig at taleren ba alle om å bøye hodet og lukke øynene, og så kunne de som ville rekke opp hånda som et symbol på at de ville bli kristne. En av talerne avsluttet med å si at dette er en avtale mellom personen og Gud, og at det er den beste avtalen man kan gjøre: ”Det er fest i himmelen når du velger å bli buddy med Gud!”.

Det som presenteres som løsningen på problemet er altså å ta et bevisst og selvstendig valg om å leve et liv som kristen. Dette livet skiller seg fra et liv hvor man lar seg påvirke av press fra venner og skole, og lar seg distrahere fra å leve et ”liv i ånden”. Å velge dette ”livet i ånden” og å være en del av Guds rike, fremstilles som et renere og bedre liv. Ved å ”kvitte seg med søppel” og unngå å fylle livet sitt med overfladiske ting forkynnes det til ungdomsgruppa at man skal oppnå et mer autentisk liv sammen med Gud. Man er fri, men under Guds veiledning.

Innrammingene i menigheten var tydelig basert på et dualistisk verdenssyn. Dette dualistiske verdenssyn innebærer at virkeligheten består av to motstridende prinsipper: godhet og ondskap. Dette synet er viktig innenfor kristendommen, og man knytter temaer som fristelse, synd og lidelse til det onde, og mener at det foregår en slags kamp mellom Gud og den onde i verden, som får konsekvenser for livet man lever (McGuire 2008: 40). I ungdomsgruppa identifiseres og personifiseres de onde kreftene i temaer som truer gruppens verdier, slik som alkohol, sex utenfor ekteskap, pornografi, klassekamerater, dårlig selvtilitt og prestasjonspress.

### 4.2.3 Motiverende innramming

Som løsning på problemene tilbød altså menigheten den kristne tro. Hovedmålet til menigheten er slik at alle skal bli kristne. Men i tillegg var det en rekke ting ungdommene kunne gjøre for å bidra til fellesskapet. Jeg har allerede vært inne på oppfordringer til å rekruttere gjennom eget nettverk. Det var i tillegg vanlig med kollekt på hvert møte, og oppgavene som enkelte hadde på møte ble også sett som en del av det å bidra til fellesskapet. For å få personer til å ønske å bidra i disse kollektive handlingene må ungdomsgruppa gi noen gode grunner til hvorfor det er viktig å engasjere seg. Dette skjer gjennom motiverende innramming. Motiverende innramming er ofte knyttet til et *vokabular av motiver* (Benford og Snow 2000: 617).

Tidligere i kapittelet var jeg inne på at det fantes en oppfatning blant ungdommene om at det var viktig å rekruttere vennene sine til ungdomsgruppa fordi det ville kunne gi de nyrekrutterte et bedre liv. Men når det ble oppfordret til rekruttering fra scenen, ble det ofte pekt på fordeler ved å rekruttere for deltagerne selv. Ved et tilfelle ble det sagt at det var viktig at alle tok med seg en venn fordi jo større menigheten ble, jo lettere var det å stå imot press på skolen. Lederen knyttet dette til noe hun kalte å ”bygge kirke”, og det å ”bygge kirke” ble tydelig sett på som en dyd. Ved et annen tilfelle ble det referert til å bygge kirke da en leder fortalte om hvorfor det var viktig å gi penger til kollekt. Han sa at alle burde gi penger til kollekt fordi de selv trengte det, og fortalte at han baserte dette på en vitenskapelig artikkel han hadde lest om at personer som gir penger til veldedighet er lykkeligere enn personer som ikke gjør det.

Det insentivet som ble trukket frem både ved oppfordring til rekruttering og ved oppfordring til å gi penger var rettet mot ungdommene selv. Å peke på at de som bidrar selv vil få fordeler av det enten ved at de vil bli lykkeligere av å gi penger, eller at de vil bidra til å skape et fellesskap som gjør det lettere å stå imot press fra samfunnet, ser ut til å være det viktigste insentivet som menigheten spiller på for å oppfordre til kollektiv handling. Snow (1987) har funnet lignende ideologiske insentiver i en studie av en buddhistisk bevegelse.

Metaforen ”bygge kirke” inngår i den motiverende rammen, og ble nærmest som et slagord som ble brukt om diverse aktiviteter og bidrag man kunne gjøre for kirken. I tillegg til at alle må være med å ”bygge kirke”, er det et mål for menigheten at de som er der skal føle seg som hjemme. På ett av møtene fortalte en leder om da hun flyttet for seg selv for første gang og ville skape sitt eget hjem. Hun fortalte at hun kjøpte mange fine møbler for at

det skulle være fint hjemme hos henne når folk kommer på besøk. På samme måte syns hun det er bra hvis folk gir penger til kirken så de kan ha det fint der.

Lederen henviste til kirken som et sted hvor de som hører til må være med på å vedlikeholde, og at det er mulig for andre å komme på besøk. Hjem-metaforen understreker altså åpenheten overfor andre for å komme på besøk. Å bruke ”hjem” som en metafor på menigheten understreker at det er et sted du kan føle deg trygg. Det gir assosiasjoner til nær familie, som igjen indikerer at de andre deltagerne er personer du kan ha en nær relasjon til. Videre understreker lederen at menigheten er et sted du skal kunne føle deg trygg, og at du skal kunne være deg selv. Når han sier at man skal kunne komme dit uavhengig av hvem man er på skolen, i familien eller andre steder, antyder han at det ikke spiller noen rolle hva du gjør ellers i livet, fordi Jesus elsker deg uansett. Å bidra til å gjøre menigheten til et ”hjem” vil gagne en selv fordi det vil være et sted hvor man ikke er utsatt for det presset man er utsatt for ellers i samfunnet. ”Bygge kirke” og familiemetaforen inngikk altså som en del av ungdomsgruppas vokabular av motiver, som er en del av den motiverende innrammingen. Gjennom motiverende innramming tilbød altså menigheten spesifikke løsninger for hva ungdommene kunne gjøre for å løse problemene de hadde konstruert (Benford og Snow 2000: 617).

## **4.3 Smågrupper**

I de forrige avsnittene så vi hvordan sosialisering inn i ideologien ble gjort på møtene. Den kommende delen av kapittelet vil handle om hvordan sosialiseringen foregår i smågruppene. Smågruppene er en viktig arena fordi man møtes i mindre grupper enn på møtene, og dermed kan sosialiseringen og aktivitetene tilpasses deltagerne i mye større grad enn man har mulighet til på møtene. Gruppene har vanligvis mellom tre og åtte medlemmer som møtes jevnlig, ofte en til to ganger i måneden. Det er vanlig at alle på gruppa er på samme alder og har samme kjønn, og at hver gruppe har en leder som er litt eldre enn de andre deltagerne.

### **4.3.1 Hva skjer i smågruppene?**

Smågruppene ble av informantene oppfattet som et viktig sted hvor de kunne få veiledning, og hvor de kunne snakke åpent om temaer som interesserte dem. Linn fortalte:

Vi har ikke hatt så mye fast opplegg. Vi har bedt litt sammen, også bare delt litt fra livene våre, ”Hvordan går det med deg, har du det bra, hvordan går det med din

relasjon til Jesus?». Diskutert ting som, på en måte, vi synes er vanskelig, som er utfordrende. Og ting som, ja, opptar oss, liksom.

Å få veiledning fra noen som er mer erfaren enn seg selv var viktig for Linn. Hun vektla både spesifikke religiøse temaer, og temaer som opptok dem generelt. Som på møtene ser vi her at det også i smågruppene var fokus på å diskutere utfordringer i ungdommenes liv. Stian la også vekt på dette med veiledning, og utdypet hva slags temaer det kunne være snakk om:

I starten så begynte vi å ta opp litt sånn kjæresten, eh, sex, litt sånn type temaer som kanskje samfunnet sier noe annet om [...] snakket om litt sånne temaer som inngår i hverdagen, da, som på en måte man kanskje burde være bevisst om før man på en måte begir seg ut på verden.

Felles for Linn og Stian var at de så smågruppa som en setting hvor de kunne få veiledning til å takle vanskelige ting i livet. Stian vektla skillet mellom hva samfunnet sier om sex, og hva han lærer om sex i smågruppa. Han trakk altså på et av hovedbudskapene i forkynnelsen, og oppfattet at det er et press fra samfunnet, som skiller seg fra det livet man bør leve hvis man skal ha et godt kristent liv. Smågruppene ble brukt som en arena hvor deltagerne fikk råd og veiledning som var knyttet til mer personlige temaer enn det som var tilfelle på møtene. På denne måten kunne lederne og deltagerne oppnå en rammetilpasning gjennom å snakke sammen om personlige og intime temaer (Snow et al. 1986). Menighetens ideologi kunne slik vise seg å være mer direkte relevant for deltagerne fordi det i smågruppene ble mulig å konstruere problemer og tilby løsninger som var tilpasset den enkeltes deres livssituasjon. For Ida hadde veiledningen resultert i at hun har endret holdning knyttet til sex før ekteskap:

Det er en sånn holdning for meg som har forandret seg veldig. Og det tror jeg handler om at jeg har fått mer kunnskap, kan man si. [F]ør så var jeg veldig sånn at jeg tenkte at så lenge du er glad i personen, og [dere] har vært sammen en god periode, så tenkte jeg at det må være lov. Men etter jeg har begynt i smågruppa og snakket med veldig mange venninner og, ja, fått mer erfaring med det, da, eller sånn, ikke med sex, men mer liksom snakket om det åpent, så tenker jeg at, nå i hvert fall, at det er noe jeg personlig har lyst til å vente med [til] jeg gifter meg. Ikke sant, så det... nei, det er litt sånn rart hvordan den holdningen, eller den meningen har endret seg. Men jeg tror det



bare er fordi, jeg tror det er det som på en måte er best for meg selv, og ja. Jeg tror det er noe som kommer til å bli veldig vanskelig, men forhåp... altså, jeg tror det er verdt å vente, da.

Ida understreket at deltagelse i smågruppa og samtaler med venninner var årsaken til at hun har endret mening i denne saken. Vi ser her hvordan det også foregikk innramming i smågrupper som kan føre til at man endrer holdninger knyttet til sentrale personlige spørsmål.

Simon hadde nylig blitt med i smågruppe, og syntes det var viktig å komme på gruppe med de rette personene:

Jeg har fått mye forespørsler gjennom åra, men jeg har på en måte alltid vært litt usikker, for det som har vært veldig viktig for meg er å komme med de rette personene med den rette lederen, da. Så vi startet egentlig bare som helt, liksom, kalte det ikke smågruppe, vi bare møttes, liksom. Meg og [en annen gutt], og en leder. Eh, møttes vi hjemme hos han [lederen], også starta vi der. Så vi har møttes fem-seks ganger tror jeg, nå. Eh, og det starter veldig sånn... vi prater om... bare prater, egentlig, kult å møtes, liksom. Også går det litt over til litt mer sånn seriøse spørsmål, eh, for [han andre på gruppa] er en veldig lik person som meg, han kommer fra likt miljø som meg, på en måte.

For Simon var det viktig å være på gruppe med noen som lignet på han selv. Både lederen og den andre på gruppa hadde mange av de samme erfaringene som ham, og han syntes derfor det var lettere å prate fritt om det han vil sammen med dem. Med felles erfaringer er det lettere å tilpasse innrammingen i gruppene.

Linn, Stian, Ida og Simon opplevde altså å få veiledning fra lederne i smågruppene. I likhet med på møtene er mye av innholdet knyttet til problemer og utfordringer ved ungdommenes liv. Dette var også slik smågruppene ble presentert på møtene da ungdommene ble oppfordret til å delta i grupper. I intervjuene ble jeg likevel fortalt at ikke alle praktiserte smågrupper på denne måten.

### 4.3.2 ”De siste gangene har vi egentlig bare vært på *Macern*”

Da jeg stilte spørsmål om smågruppene kom det frem at opplegget for gruppene ble fremstilt relativt ulikt av ulike informanter. Noen hadde mye fokus på religiøs praksis som for eksempel å diskutere tekster fra Bibelen, mens andre hadde et mer rent sosialt opplegg.

Joakim fortalte om sin gruppe:

Jeg føler at vi har litt annerledes smågruppe enn det andre har, da. Når vi kommer dit så har vi det egentlig mest gøy, og bare leke-slåss og liksom, er gutter, holdt jeg på å si, selv om vi er kristne. Så har vi jo en seriøs del også, selvfølgelig. Sann som de fremstiller smågrupper her [i menigheten] er jo [...] at de skal fokusere veldig mye- at det skal bare handle om kristendom og sånne ting. Men jeg synes det er viktig å liksom bli kjent innad i gruppa og ha det mer gøy, liksom, for da kan man komme dit og ha det gøy kanskje [selv] om dagene ikke er så veldig bra og sånne ting.

Joakim satte pris på det å være i smågruppa fordi det var et sted han kunne ha det gøy, uten at dette nødvendigvis handlet om det å være kristen. Han trakk da en grense mot fremstillingen av smågruppene som veldig seriøse og kjedelige. Samtidig sa han jo at de ”har en seriøs del også, selvfølgelig”. På denne måten mente han selv at han fikk begge deler – både litt gøy og litt kristendom. Dette kan være noe av nøkkelen til å forstå hvorfor menigheten er så interessert i å engasjere deltagerne i smågrupper, slik vi så hos Simon over. Ved at smågruppene oppfattes som et sted man ville vært uavhengig av om det ble snakket om religiøse tema – fordi det er ”gøy” – har menigheten utvidet grunnlaget for å trekke inn og beholde deltakere. Samtidig var det tydelig at smågruppene ga lederen i Joakims smågruppe mulighet til å gjøre den kristne ideologien relevant for deltagerne i gruppa. For da jeg spurte om hvilke temaer de snakket om i gruppa, og om dette var temaer de kunne snakket om ellers i menigheten, lo han og sa:

Nei, absolutt ikke! Nei, vi snakker jo liksom om drikking og... Ja, om alt, fra drikking og verre ting kan man si, så det egner seg ikke å snakke om det her. [Lederen] er veldig kul. Han er jo litt sann som oss, da. Eller, han prøver å late som han er litt sann som oss, kan man si (ler). På en måte, ja.... Tuller... han tuller med vår humor da, kan man si.

Vi ser at Joakims leder forsøkte å tilpasse opplegget i gruppa til deltagerne erfaringer og problemer. Selv om Joakim ikke var overbevist om at lederen ”var som dem”, var det tydelig at smågruppene var en arena hvor menigheten kunne formidle ideologi mye mer direkte knyttet opp mot temaer som angår deltagerne liv. Rammetilpasningene var slik mer direkte fremforhandlet mellom deltagerne og ledere. Gruppa ble dermed et sted hvor man i regi av menigheten kunne snakke om temaer og gjøre ting som menigheten ellers ikke ville gått god for. En årsak til at smågruppene var lagt opp på denne måten kan være at dette er en måte menigheten holder en viss oversikt over hva deltagerne driver med på fritiden (Martin 2007: 19), og at de på denne måten får mulighet til å påvirke ungdommene i den retningen de ønsker ved å være tolerante. Som Joakim sa: ”Vi sier jo nesten alt liksom, der, så det blir jo liksom sånn... til de kan du bare si hva du vil, liksom, og de gjør ikke narr av deg for det, og sanne ting. Det *blir* liksom i den gruppa”.

Inge fortalte om opplegget på sin smågruppe, og heller ikke denne gruppa hadde mye fokus på den religiøse sosialiseringen.

Inge: Nei, de siste gangene har vi egentlig bare vært på "Macern" og hatt det sosialt, liksom.

Ragnhild: Å ja. Ok. Så det er ikke noe sånn, dere snakker om Bibelen eller...

Inge: Jo, vi snakker, det kommer helt, altså, hvis vi er hjemme hos han, så gjør vi det, for det er noen ganger vi gjør det og. Men noen ganger så er det bare det sosiale, ha det gøy, liksom, ha det gøy med andre kristne venner, da. Tror det er vel så viktig.

Inge mener det er vel så viktig å ha det gøy med andre kristne venner som å snakke om religionen sammen. I den nevnte studien av megachurches fant Snow med flere også ut at i to av kirkene var smågruppene i all hovedsak organisert rundt deltagerne felles interesser, som for eksempel basketball eller strikking, og at i disse gruppene var nettopp det å bygge relasjoner til hverandre hovedformålet (Snow et al. 2010: 177). Da jeg spurte om de kunne snakke om for eksempel festing og drikking i gruppa, sa han:

Ja ja. Altså, vi er helt åpne om ting, og det er jo... jeg mener det er viktig, da. Å være

åpen om ting du gjør som er ikke så bra og være åpen om det du gjør, da, for å få hjelp hvis du har problemer, eller tips om hva du kan gjøre neste gang, eller, et eller annet, da.

Dette tyder på at i gruppene hvor det ikke var så stort fokus på den religiøse opplæringen i form av å lese Bibelen og be sammen, foregikk det likevel veiledning og opplæring som sannsynligvis var preget av en kristen ideologi. Istedenfor å unngå å snakke om temaer og handlinger som ikke er godtatt innenfor menigheten, men som foregår blant ungdommene, valgte lederne i smågruppene å møte dette med åpenhet og veiledning. Målet kan være å holde på ungdommene gjennom en periode med mye festing og drikking, i håp om at de etter hvert skal endre seg. Denne forklaringen støttes av mange av informantenes holdning til hvorvidt særlig gutter på deres egen alder kunne forventes å ta et bevisst valg om å være kristen. Simon sa:

Jeg tror liksom at, det, altså, når man, når jeg er så ung, så tror jeg det er på en måte vanskelig å leve et kristen liv der man er, på en måte... fokuserer på noe hver dag, altså de som, disse lederne våre, de er jo, de leser Bibelen hver dag, de... sanne typer ting, ikke sant.

Ragnhild: Ja. Du mener det er noe som kommer litt med alderen, på en måte?

Simon: Ja, det tror jeg. Tror det er noe med å vokse opp.

Smågruppene kan altså fungere som en arena for forpliktelse mellom menigheten eller ungdomsgruppa og hver enkelt ungdom, og for noen innebærer dette religiøs opplæring i tillegg til det rent sosiale. I påvente av at ungdommene skal bli eldre og mer modne, har de det gøy sammen, og senere kan de kanskje ha mer religiøs opplæring. På veien dit etableres vennskap, som kan bidra til økt forpliktelse blant deltagerne. Ved å oppfordre sterkt til å delta i smågruppe, men ikke være for streng på hva man gjør der, sikrer menigheten forpliktelse også til de som kanskje står i fare for å falle fra.

## 4.4 Oppsummering

Det overordnede spørsmålet i dette kapittelet var hvordan ungdomsgruppa jobber for å rekruttere nye medlemmer og beholde de medlemmene de allerede har. Gjennom analysen har jeg funnet at menigheten har en inkluderende rekrutteringsstrategi. Ungdomsgruppa er stor, og deltagerne kan risikere å miste oversikten over hvem alle de andre deltagerne er. Derfor har de lagt inn en rekke elementer som en del av møtets struktur, som kan bidra til å skape emosjonelle bånd mellom deltagerne. På denne måten sikrer de at nye deltagere blir sett av de faste deltagerne, og gjennom for eksempel oppfordring til å hilse på folk man ikke kjenner, forsøker de å oppnå forpliktelse mellom deltagerne. Dette kan tolkes som en måte å sikre at rekrutter kommer tilbake. I tillegg kan det tolkes som en sosialisering inn i en spesifikk væremåte som var svært vanlig innenfor menigheten, som enkelte av informantene kalte å være *frimodig*. Frimodigheten var vanskelig å beskrive, men spiller seg ofte ut ved en tydelig gjestfrihet og åpenhet særlig overfor nye deltagere.

Videre har jeg vist hvordan det konstrueres en kollektiv handlingsramme, hvor det konstrueres to hovedproblemer, tilbys en felles løsning på dem, og gis grunner til hvorfor man skal ønske å bidra kollektivt. Disse to problemene inngår i et dualistisk verdenssyn som kan forenkles til kampen mellom det gode og det onde. Det første problemet er at det er mye press i samfunnet, og at dette kan være vanskelig for ungdommene å takle. Det andre problemet er at det finnes en rekke ting som kan gjøre at man blir distraheret fra å leve et godt kristent liv. Samfunnet settes opp som motsetningen til Guds rike, og å følge kroppens behov er å la seg distrahere, og danner motsatsen til å leve ”et liv i ånden”. Gjennom prognostisk innramming tilbys det en felles løsning på disse problemene som er å bli kristen. Dette kan gjøres symbolsk ved å rekke opp hånda på slutten av møtet når taleren ber om det. Gjennom motiverende rammer oppfordres ungdommene til å bidra til kollektive handlinger særlig ved å rekruttere andre og å gi penger til kollekt. Grunnene som oppgis for ungdommene til å bidra til kollektivet er at de selv vil få utbytte av det, enten ved at de vil føle seg lykkeligere eller ved at det vil bli lettere å takle presset fra samfunnet jo større ungdomsgruppa blir.

Til slutt har analysen vist at smågruppene er en viktig sosialiseringsarena hvor menigheten både kan få en viss innsikt i hva ungdommene driver med, men også en måte å forhindre at ungdom som ikke er så forpliktet til det religiøse faller fra. Smågruppene kan ses som en arena hvor det bygges relasjoner mellom deltagerne. Her kan deltagerne ta opp temaer som er mer personlige enn de temaene som tas opp i storfellesskapet. Martin (2007) har hevdet at smågrupper kan være en metode for menigheter å ha kontroll over deltagerne

på. Det er også et viktig poeng at gruppene er delt inn etter personer som er mest mulig lik hverandre. På denne måten unngår man at noen har ”dårlig innflytelse” på andre, og det kan tenkes at det er større mulighet for at alle forteller åpent om utfordringer i livet. Ved å tilby denne ventilen forsøker menigheten å unngå at ungdommene faller fra, samtidig som de gjennom mer direkte dialog kan forsøke å sosialisere dem inn i menighetens ideologi. Slik er smågruppene, i tillegg til møtene, en arena hvor menigheten kan endre holdningene til deltagerne i henhold til sin ideologi.

## 5 Identitetskonstruksjon og grensearbeid

I dette kapitlet vil jeg undersøke hvordan informantene gjennom grensearbeid konstruerte sin identitet som pinsevenner. Gjennom å dra grenser mot personer som ikke var kristne og til andre kristne framforhandlet de sin identitet som kristen, autentisk og moralsk. De tok særlig avstand fra en stereotypi om at kristne er kjedelige og regelbundne, og ved å understreke viktigheten av å ta personlige og veloverveide valg, knyttet de sin identitet til autentisitet og autonomi.

### 5.1 Religiøse grenser

Da jeg spurte informantene hvordan de ville beskrive en ”god kristen” person, var svaret som oftest først at det går det ikke an å si noe om. Likevel trakk de fleste frem noen kjennetegn når de fikk tenkt seg litt om. I dette avsnittet vil jeg undersøke hvilke religiøse grenser informantene trakk gjennom sin identitetskonstruksjon.

#### 5.1.1 ”Jesus som forbilde”

Identitetsforhandlinger handler om å definere seg selv som lik eller ulik andre (Jenkins 2014: 19). Å forhandle fram en identitet som kristen kan derfor gå ut på å definere seg selv i relasjon til de som ikke er kristne, men også andre typer kristne. Ole understreket at han syntes det viktigste skillet dreide seg om du er kristen eller ei, og ikke hvor flink du er til å praktisere religionen, men forsøkte likevel å trekke frem noen kjennetegn som han synes kunne beskrive en ”god kristen”:

Enten så er du kristen eller så er du ikke kristen. Så begrepet ”god kristen” er litt sånn... Så lenge man har et forhold til Gud [...], prøver å ha Jesus som forbilde, så tenker jeg at det er det samme hvor mye eller lite Bibelen du leser, og hvor ofte du er i kirken. Det har mer [å gjøre] med den personlige relasjonen.

Ole vektla altså det personlige forholdet til Gud, og mente at dette er viktigere enn å vise at man er kristen ved religiøs praksis som å lese Bibelen og gå i kirken. Han viste dermed at han ikke vil moralisere over de som ikke markerer at de er kristne ved å gjøre bestemte handlinger, og knytter det å være kristen til personers indre. Linn var inne på det samme da

hun sa: ”De som er forbilder for meg, det er de som har et hjerte for Jesus, og som har som mål i livet sitt å bli bedre kjent med han”. Den personlige relasjonen var altså vet viktigste. Mette fortalte hva hun mente det vil si å sette Jesus først:

Bare ha han først i livet. Hvis du gjør det og følger hans vei, så tror jeg alt bare slenger seg på, så da trenger du ikke å bekymre deg om abort er riktig eller om homofili er riktig. Det er liksom ikke viktig. Det viktigste er bare å fokusere på Jesus og det han gjorde for menneskene og sånn, og den kjærligheten han hadde for dem.

Mette var også opptatt av at det å ha et personlig forhold til Jesus var det viktigste, og mente at man da ikke trengte å ta stilling til moralske spørsmål, fordi det ville komme av seg selv. Hun mente altså at man skulle bruke Jesu liv som en rettesnor for hvordan man skal leve sitt liv. Å leve et liv mest mulig likt slik Jesus skal ha gjort ble altså trukket frem som idealet. Det å knytte et ideelt bilde av et kristent liv til Jesuskikkelsen var svært vanlig blant informantene i Trysnes sin studie. Hun mener at dette er en måte å fjerne seg fra en tanke om at det å være en god kristen handler om å følge regler, og at idealet heller er å ”følge i Jesu fotspor” (Trysnes 2010: 161). At kristne ikke bare er regelbundne passer også godt overens med vektleggingen av autenticitet og distanseringen fra plikt som jeg var inne på i forrige kapittel, fordi det handler om å ha et rent ”vennskap” til Gud. På denne måten knyttes forholdet til Gud til det indre og autentiske – ikke til å følge regler.

Både Ole, Linn og Mette vektla det personlige da de beskrev sine idealer. Ved å understreke at det personlige forholdet er viktigere enn religiøs praksis, ga informantene inntrykk av at det ikke vil være mulig for dem å vurdere hvem som var gode kristne, fordi det personlige og indre forholdet man har til Jesus vil være vanskelig for andre å se. Det religiøse knyttes altså til det indre, og kan ikke ses utenpå. Isabel var også opptatt av dette:

Jeg tror egentlig ikke at det er noen kristen som er noe bedre enn noen andre, men det er jo verdier jeg har lyst til å leve opp til selv. Ett mål jeg prøver å strekke meg etter for å bli en bedre kristen – men det er jo ikke fordi jeg vil bli en bedre kristen, det er jo fordi jeg vil bli et bedre *menneske*, er blant annet å slutte og dømme andre. Det tror jeg er en feil veldig mange kristne gjør, at man ser ned på andre fordi de drikker masse og gjør mye sånt. Det [å ikke drikke] tror jeg er en ting veldig mange kristne kan strekke seg etter. Men det betyr ikke at de som klarer det er noe bedre enn noen andre. [...] Det er ikke handlingene våre som måler verdien vår, da.



I dette sitatet er det mye grensearbeid som foregår. Isabel trekker grenser mot andre kristne som moraliserer over andre, og mot de som drikker mye alkohol. Ved å se dette sitatet i lys av de foregående, vil jeg likevel mene at den mest velvillige tolkningen av hva hun mener å si er at det for det første finnes et moralsk hierarki som hun er imot. Hun ville ikke selv vurdere noen som dårligere kristne enn seg selv, men mente at det fantes noen idealer som man burde følge. Sitatet kan vi forstå som et forhold mellom holdninger og praksis. Når det er det personlige og indre forholdet til Gud som er viktigst, vil det å begå handlinger som Isabel selv avstår fra av moralske grunner, likevel ikke være grunn for å moralisere over andre, fordi det personlige forholdet til Gud vises ikke nødvendigvis på utsiden. Grensen mellom dem som har et personlig forhold til Gud, og dem som ikke har det, er absolutt. Grensen mellom dem som utfører moralsk dårlige handlinger og dem som ikke gjør det, er mer flytende, og det er ikke snakk om absolutte moralske verdier.

Dette kan knyttes til tanken om at i Guds rike har man verdi i kraft av å være menneske, ikke på bakgrunn av det man gjør, som jeg var inne på i forrige kapittel. Å definere hva som er en god kristen er ikke noe som passer inn i tanken om at alle har verdi i kraft av å være seg selv, uavhengig av sine prestasjoner. Det kan også knyttes til et annet punkt fra forrige kapittel, nemlig tanken om at man velger å være kristen for sin egen del, ikke av plikt eller fordi noen andre sier at man skal gjøre det.

Slik blir grensen mellom kristne og ikke-kristne svært tydelig: for de fleste informantene var det snakk om enten-eller. Man kan ikke være litt kristen eller veldig kristen, fordi det dypest dreier seg om hvorvidt man har en relasjon til Gud eller ei. Å være kristen er altså noe som knyttes til det indre, og det er derfor ikke opp til personer utenfor å vurdere hvorvidt andre er gode kristne.

### **5.1.2 ”Veldig mange tror at det bare handler om hva du *ikke* skal gjøre”**

Når man velger å være åpen om at man er aktiv i en kristen ungdomsorganisasjon risikerer man å havne i en minoritetsposisjon (Zackariasson 2014). Flere av informantene fortalte om en opplevelse av å føle seg annerledes i klassemiljøet og andre steder hvor de var i minoritet som kristne. Mange hadde en opplevelse av at klassekamerater og andre hadde tilskrevet dem visse holdninger og egenskaper på bakgrunn av at de identifiserte seg som kristne. Når de forhandlet om sin identitet forholdt de seg til felles kulturelle stereotypier og forventninger knyttet til religiøs identitet. Beverly Skeggs bruker begrepet *ikkeidentifisering* av sin analyse av hvordan unge arbeiderklassejenter tar avstand fra negative stereotypier av arbeiderklassen

(Skeggs 1997). For å distansere seg fra disse assosiasjonene definerer de arbeiderklassen ut ifra karakteristikk som ikke er relevante for dem selv, slik som det å være fattig. Om den samme prosessen bruker Katrine Fangen begrepet *distansering*, og hun skriver at dette kan oppstå som en reaksjon på en opplevelse av negativ attribusjon fra andre (Fangen 2006: 9-10). På samme måte definerte også informantene i denne studien seg i kontrast til en stereotypisert atferd og levemåte som ofte er knyttet til kristne i den norske offentligheten. En grense som ofte ble trukket av informantene var grensen mot en forestilling om kjedelige kristne. Linn sa:

[I] første klasse så var det veldig mange som var sånn, "Åh, er du skikkelig kristen? Er ikke du sånn som ikke kan gjøre noen ting?" [...] Man har så sykt mange fordommer mot kristne. Man tenker at de er kjedelige og de er bare sånn som sitter og ber og går i kirken hver søndag, og ellers så sitter de sikkert og synger "Å du som metter liten fugl" med familien sin, liksom.

Linn markerte avstand til en stereotypi om at kristne er kjedelige, og ønsket å få frem at kristne også gjør morsomme ting. Hun distanserer seg fra "kjedelig kristne" ved å knytte ideen om dem til personer som går i kirken hver søndag. På denne måten konstruerer hun sin egen identitet som kristen som en motsetning til kristne i Den norske kirke. Anja var inne på det samme, og sa:

Jeg tror det veldig mange forbinder med kristendommen er den typiske statskirken på julaften, hvor det er veldig høytidelig og veldig sånn, du skal ikke klappe, du skal ikke... Jeg tror veldig mange tror at det bare handler om hva du *ikke* skal gjøre, og regler, istedenfor å se på at det er Gud som har skapt mennesket og derfor så er det også han som vet hva som er best for oss.

Anja trakk en grense mot det å praktisere kristendom på det hun beskriver som en regelstyrt måte, og knyttet denne måten å være kristen på til Den norske kirke. Hun distanserte seg fra tanken om at regler og forbud er viktige i seg selv, og trakk frem at man vil få det bra hvis man handler på en riktig måte. Å gjøre slik Gud vil er altså nødvendig fordi det er det beste for en selv. Da Linn og Anja trakk en religiøs grense mot kristne som styres av regler og forbud, og markerte avstand til tanken om at kristne er kjedelige, konstruerte de på denne måten sin egen identitet som det motsatte av kjedelig, og distanserte seg fra Den norske kirke.

Informantene distanserte seg også fra en oppfatning om at religionen var altoppslukende for dem. Flere hadde opplevd at personer utenfor menigheten hadde tillagt det religiøse en overdrevet stor del av deres identitet. I en jobb Ole hadde hatt tidligere opplevde han at kollegaer og av sjefen hans tillot han egenskaper som de mente fulgte av det å være kristen:

Jeg var jo åpen om det at jeg er kristen og at jeg går i kirken og sånn, og da var det mer sånn at kollegaene gikk og fleipet litt med det, da. Men jeg sa også at jeg bruker veldig mye tid der, og når sjefen merket at jeg ikke kom godt forberedt på jobb så var det liksom ”Å ja, var du lenge oppe i kirken i går, eller?”, ikke sant.

Sjefen til Ole overdrev hvor mye tid Ole faktisk bruker i kirken, og antok at hvis Ole var uforberedt måtte det være fordi han hadde brukt mye tid i kirken. Han tillegger da denne delen av Oles identitet mer vekt enn hva som er rimelig. Anja fortalte om noe hun hadde opplevd da hun gikk på barneskolen:

[H]vis vi hadde om kristendommen i religion, så var det sånn der, folk var jo ikke veldig direkte slemme, men jeg oppfatta det som veldig sånn at de så nedlatende på det, da, for det var veldig sånn: ”Å, du kan jo alt, for du er jo kristen”. Bare måten de sa det på var veldig sånn, med en undertone.

Anja distanserte seg her fra en tilskrivning som handlet om at hun kunne veldig mye om kristendommen fordi hun var kristen. Opplevelsene til Anja og Ole kan forstås som tegn på at de som kristne både følte seg annerledes, men også ble oppfattet av andre som annerledes. Slik var deres annerledeshet ikke bare noe de hadde valgt, men også noe de ble tilskrevet av andre. Flere av informantene i denne studien valgte altså å være åpne overfor klassekamerater og andre om at de var kristne og pleide å delta i ungdomsgruppa. I likhet med hva Zackariasson fant i sin studie fra Sverige, førte dette til at de ble sett som rare eller annerledes av sine klassekamerater fordi de ved å si at de var kristne ble tilskrevet noen kjennetegn eller egenskaper knyttet til forventninger om hva det innbar å være kristen (Zackariasson 2014: 162). Ved å distansere seg fra enkelte av de kjennetegnene og forventningene de ble tilskrevet av andre, konstruerte de sin identitet i kontrast til dette – de var ikke kjedelige, regelbundne eller manisk opptatt av kristendom.

Noen fortalte at de valgte å være litt mer tilbakeholdne med å snakke om at de var kristne. Men selv om de ikke pleide å prate åpent om det, var det likevel mange som markerte det at de var kristne på andre måter. Simon fortalte om utfordringer med å kombinere det å være kristen og populær på skolen, og sa at han ikke snakket om at han var kristen når han var sammen med klassekamerater:

Det systemet som fungerer, ikke sant, med popularitet og sånt, så vil du på en måte ikke gjøre så mye for å risikere det. Det er kompleks situasjon, men jeg har på en måte alltid holdt meg litt unna det. Jeg har jo fått veldig mange venner her [i menigheten]. Og det er veldig, *veldig* greit å ha to grupper. Å ha de jeg har i menigheten og de jeg har hjemme.

Simon vurderte det slik at det å være åpent kristen ikke var forenelig med å være populær på skolen. Han opplevde det altså som vanskelig å åpent kunne fremforhandle en kristen identitet. Han hadde likevel funnet en måte å markere at han var kristen:

Nei, altså, jeg drikker ikke alkohol. Det er et valg jeg har tatt. [...] Jeg er med på fest uten å drikke. Og det har jeg (ler), men det har jeg blitt kjent for. Og de synes det er rart, men de har liksom også forståelse for det, de respekterer det.

Simon ville ikke snakke så mye om at han var kristen til de ikke-kristne vennene sine, og forhandlet sin kristne identitet ved å være med de ikke-kristne vennene sine på fest uten å drikke alkohol. Gjennom en slik forhandling kunne han delta i begge gruppene – både være med de kristne vennene fra menigheten, og med de ikke-kristne fra skolen – uten at det innebar noe alvorlig brudd med forventningene innen noen av dem.

Den sterke religiøse grensen som ble trukket av informantene dreide seg først og fremst om man var kristen eller ikke. Dette var en absolutt grense, og det var viktig for dem å understreke at det ikke var mulig å skille mellom ulike kristne, fordi dette var noe som ble knyttet til personers indre. Det kunne altså ikke vurderes av andre utenfra. Mange av informantene følte seg annerledes enn personer på sin egen alder som ikke var kristne. De ønsket ikke å gjøre så mye ut av at de var kristne, og ønsket å markere at de ikke var annerledes enn andre. Derfor tok de avstand fra stereotypien andre hadde om at kristne alltid er kjedelige personer, at de bruker så mye tid i kirken at de ikke har tid til andre ting, eller at de er bundet av en rekke regler som hindret dem i å gjøre det de vil. Samtidig var de opptatt

av å markere at de var kristne og derfor hadde noen verdier som skilte seg fra andres verdier, og dette kunne gjøres for eksempel ved å ikke drikke alkohol, slik Simon valgte å gjøre det. Uten å snakke så mye om at han var kristen, fremforhandlet han en mellomløsning gjennom sitt avhold. Avhold var derfor en symbolsk markør på å være kristen.

## 5.2 Autentisitet

Personer kan betegnes som autentiske hvis livene deres er direkte og umiddelbare uttrykk for deres essens, og autentiske personer, objekter og kollektiver kjennetegnes av at de er det de utgir seg for å være, og er originale, ekte og rene. Dette står i kontrast til det som er falskt, uekte og urent (Lindholm 2008: 2). Symbolske grenser som baserer seg på autentisitet er altså grenser som skiller mellom det originale og det falske, det ekte og det uekte, og det rene og det urene. Informantene i denne studien trakk grenser til andre kristne basert på disse kriteriene. Autentisitetskriteriet lå til grunn for mye av grensearbeidet som ble gjort i intervjuene, men særlig når de snakket om dåp var det tydelig at autentisitet var viktig. Dåpen ble derfor den klareste symbolske markøren blant ungdommene på hva det vil si å være en autentisk pinsevenn.

### 5.2.1 ”Jeg døper meg ikke før jeg virkelig bestemmer meg”

Dåpen har en sentral plass innenfor pinsebevegelsen (Bloch-Hoell 1956), og ble av flere av informantene brukt til å markere grensen mellom seg selv og andre kristne. Idealet var å døpe seg fordi man selv hadde tatt et valg om å gjøre det. Mange av de jeg intervjuet hadde latt seg døpe i ungdomsårene. De som ikke selv var døpt var også opptatt av at hvis de skulle gjøre det, skulle det være basert på et personlig valg. Heidi fortalte følgende om da hun døpte seg som femtenåring:

Det å døpe seg, det gjorde at det var ikke bare et bevis for meg selv, men det er et bevis for andre også, for når jeg nå sier at jeg er døpt, så sier det – og ikke bare det at jeg er døpt, men jeg er *troende døpt*, for det er jo stor forskjell på det også, for da er det jo et eget valg, og da sier jo det veldig mye om mine verdier. Så det var egentlig derfor jeg gjorde det, for at folk skulle se at jeg velger Gud. Fordi å velge Gud hadde jeg jo gjort uansett.

Heidi skilte skarpt mellom troende dåp og å døpe seg som barn. Hun anså troende dåp som et synlig bevis på at hun hadde valgt å være kristen, og var altså opptatt av at andre skulle se at hun var kristen. Videre markerte hun en grense til barnedåp ved å understreke at det personlige valget var viktig. Guro skilte eksplisitt mellom barnedåp og troende dåp, og sa:

Også føler jeg at dåp for de babyene er liksom, føler det er veldig sånn, foreldrene gjør det mye for festen da. At det har blitt veldig mye sånn i senere tid. Har lyst på pengene og... At det handler liksom ikke noe om det kristelige i det hele tatt. Noe jeg synes er så dumt. [...] Men det er et veldig viktig valg, ja. Dåp, det er en veldig, veldig stor og fin greie.

Guro knyttet barnedåp til noe som gjøres kun for å få gaver og fest. Dette fremstilte hun som motsatsen til voksendåp, hvor man selv velger å døpe seg, og troen er det sentrale. Hun skilte altså mellom to ulike grunner for å døpe seg, den ene var for å få gaver og penger, og den andre fordi man valgte å bli kristen. Mette hadde selv valgt å døpe seg, og sa følgende: "Det var også noe jeg bestemte selv, jeg ble ikke presset av foreldrene mine, og det er også det vi tror her, at man skal velge det selv". Hun trakk i likhet med Guro en grense mot andre måter å døpe seg på hvor valget blir tatt av noen andre. Gjennom å trekke denne grensen definerer de to det å velge å døpe seg som en mer riktig måte å være kristen på enn det å praktisere barnedåp, hvor foreldrene bestemmer om man skal døpe seg eller ei. Valget om å døpe seg skulle være et ekte og bevisst valg, og kan derfor knyttes til en tanke om autenticitet.

De fleste ungdommene var enige om at man bør døpe seg først når man kan ta et bevisst valg om å gjøre det. Men noen mente at andre ikke var reflekterte nok med tanke på dette spørsmålet, og distanserte seg også fra andre deltagere innenfor samme menighet, som de mente ikke hadde tatt valget om å døpe seg på riktig grunnlag. Inge fortalte om et tilfelle mange av vennene hans i menigheten skulle døpe seg:

Og da skulle liksom alle gutta døpe seg, og jeg var vel kanskje den eneste som ikke døpte meg, for jeg følte at det ble litt sånn... Fordi de andre døpte seg, så var det flere som døpte seg. Altså, det er selvfølgelig kult, men jeg synes det blir veldig rart også. Alle sammen vet at det er liksom ti bestevenner som skal gå og døpe seg samtidig. Er det *egentlig* fordi du tror, eller er det bare fordi vennene dine gjør det?

Inge betvilte hvorvidt valget om å døpe seg var et selvstendig og autentisk valg. Sitatet viser at det ikke var nok å døpe seg som voksen eller i ungdomsalder, men at hvis man gjør det på en måte som gjør at andre kan betvile om du egentlig valgte det selv, kan man også tvile på om troen var den egentlige grunnen. Simon var inne på noe av det samme da han sa:

Ganske tidlig så gjorde jeg et valg om at jeg døper meg ikke før jeg virkelig bestemmer meg for å døpe meg. Når vi fikk forespørsel om å døpe oss, når vi var 13-14 år, så var det liksom ”vi døper oss fordi vi tror”, men [jeg tror] også [det var] fordi de andre gjorde det, litt mer sånn, gjøre som de andre. Fordi personlig så tenker jeg at det er dumt å døpe seg hvis du liksom ikke er hundre prosent sikker på at dette er livet du kommer til å leve. Det er ikke noe press på at når du døper deg så må du være sånn og sånn, men altså det kommer jo an på fra person til person.

Simon mistenkte i likhet med Inge noen andre i menigheten for å ha døpt seg mest fordi de ble påvirket av andre, og trodde ikke helt på at det var fordi de hadde valgt det ut ifra egen overbevisning. Det at han selv ikke var døpt begrunnet han med at han hadde tatt et valg om at hvis han skulle døpe seg skulle han være helt sikkert på at dette var det rette valget. Her ser vi en potensiell konflikt eller utfordring for menigheten: når ideologien i så stor grad vektlegger det personlige, kan selv oppfordringer fra menigheten avvises hvis det er fare for at det bryter med autenticitetsidealet. Når informantene gir grunner for at de ikke ennå har latt seg døpe, argumenterer de altså ut ifra grunner som finnes i menighetens ideologi.

Videre ser vi i sitatet fra intervjuet med Simon, at å døpe seg bærer med seg noen krav til hvordan du lever livet, men at han også var opptatt av at det ikke er noen krav eller plikter knyttet til hvordan man skal oppføre seg selv om man er døpt. På den ene siden skisserte han altså et skille mellom livet før og livet etter dåpen, mens på den andre siden understreket han at det ikke er noen krav til hvordan man skal leve livet etter at man har døpt seg. Han trekker her både på en oppfatning om at dåpen er en slags renselse som gjør at du blir ”født på ny” eller startet livet på nytt, og samtidig på den åpenheten og toleransen som vi så flere eksempler på både i forrige kapittel, og i forrige avsnitt som henger sammen med at det ikke er hvordan man oppfører seg som er det viktigste, men at man har et avklart og personlig forhold til Gud. Han indikerte også at personer ikke er i stand til å ta dette valget i en alder av 13-14 år.

Mange av informantene i denne studien var altså opptatt av at det å døpe seg skulle være basert på et bevisst valg. De trakk dermed en symbolsk grense mot barnedåp, som er

vanlig i flere andre kristne miljøer. Fordi barnedåp velges av foreldrene, og ikke av den som skal døpes, synes de ikke dette er en god måte å døpe seg på. Gjennom å trekke denne klare religiøse grensen definerte ungdommene voksendåp som den korrekte måten å døpe seg på, og barnedåp som en mindre korrekt måte å døpe seg på. Slik forhandlet de frem sin identitet som pinsevenner. De knyttet valget om å døpe seg som voksen til noe ekte og autentisk, og barnedåpen til noe overfladisk som foreldrene kan velge å gjøre for å få penger. Mange snakket om at livet før dåpen skiller seg fra livet etter dåpen. Livet før dåpen er mer urent på grunn av synder og feil man har begått. Gjennom dåpen kan ungdommene symbolisere at de har valgt et kristent liv. Identiteten som pinsevevner er altså basert på et individuelt valg. Å presentere religiøs identitet som et individuelt valg, hvor verdier som autenticitet og personlig autonomi blir viktig er vanlig også i andre religiøse grupper, blant annet blant muslimer (Jacobsen 2005: 155).

En annen grense trekkes av noen av informantene til måten man velger å døpe seg på. Enkelte antydde at det var vanskelig å vite om valget om å døpe seg virkelig var begrunnet ut ifra egen overbevisning, eller om man hadde latt seg "rive med" når man lot seg døpe sammen med veldig mange av vennene sine på oppfordring fra ungdomsledere eller andre. Dette kan lede til et potensielt problem for menigheten som vil at deltakerne skal døpe seg: om deltakerne aksepterer autenticitetsidealet kan dette gjøre at de utsetter å døpe seg for at det ikke skal se ut som om de døper seg av feil grunn.

## **5.3 Moralske grenser**

Den siste typen grenser som informantene trakk var moralske grenser. Slike grenser dreier seg for eksempel om ærlighet og personlig integritet (Lamont 1992: 4). Disse grensene var i større grad enn de andre kjennede. De moralske grensene dreide seg i hovedsak om grenser knyttet til alkoholkonsum, bekledning, og seksualitet.

### **5.3.1 "Så lenge du ikke endrer hele oppførselen din"**

Holdningene til hvorvidt det var greit å drikke alkohol eller ikke varierte i ungdomsgruppa. Ida sa:

Jeg tenker at når du er over 18, og du liker vin, og passer på at du ikke drikker for mye til at du blir full på en måte, eller skikkelig brisen, så synes jeg det er helt greit å nyte det ved middagen og ta seg et glass, så lenge du ikke endrer hele oppførselen din.



Ida inntok en moderat posisjon, og knyttet spørsmålet om man kunne drikke alkohol eller ikke til hvorvidt man endret atferd som en følge av det. Stian drakk ikke alkohol selv, og han begrunnet det også med at man kunne risikere å gjøre ting man kom til å angre på:

[J]eg tror ikke det er noe galt i å drikke, men jeg tror det er galt å drikke seg full.

Fordi da har man ikke helt kontroll over hva man gjør [...] og da er det jo fort å gjøre ting man kanskje egentlig ikke ville gjort hvis man var i edru tilstand.

Felles for Ida og Stian er at de trekker en grense først og fremst mot handlingene de kan komme til å utføre i alkoholpåvirket tilstand. Det er altså den potensielle atferden, og det å være full, som de distanserer seg fra. Alkoholen i seg selv er ikke problemet. Dette var en vanlig holdning blant informantene, og de identifiserer seg på denne måten med personer som kan drikke alkohol med måte, og som ikke drikker seg fulle, samtidig som de distanserer seg fra handlingene folk gjør når de er fulle. Det er det potensielle tapet av kontroll som er viktigst å unngå. Dette kan også knyttes til tanken om at det er ånden som skal ha kontroll over kroppen, ikke kroppslig begjær, som jeg var inne på i forrige kapittel, eller alkohol. Så lenge man ikke overgir kontrollen over kroppen til alkoholen, var det altså greit å drikke. Isabel var ikke like moderat:

Jeg drikker ikke alkohol. Det er litt fordi jeg ikke synes jeg trenger det. Jeg føler jeg har nok energi som det er, og [...] jeg vil være fullt tilstede med de menneskene jeg er rundt. Og fordi [at] jeg tror ikke det er så bra for kroppen. Tror man gjør veldig mye dumme ting, og jeg tror ikke det er sunt. Tror det er sunnere både for kropp og sjel. [...] Og det betyr ikke at andre er noen forferdelige mennesker fordi de drikker, det har ingenting med det å gjøre, det er bare det at jeg ikke har noe behov for det selv.

I tillegg til å legge vekt på handlingene man kunne utføre når man var full, var Isabel opptatt av at alkohol kunne være skadelig for henne. Hun så på alkohol som en trussel mot hennes autentiske måte å oppføre seg på, og mente at man kunne risikere å gjøre dumme ting hvis man var påvirket av alkohol. Slik ble fyll sett på som en trussel mot personers integritet.

### 5.3.2 ”Jeg har jo valgt å vente”

I forrige kapittel så vi hvordan menigheten gjennom forkynnelsen skaper en todeling mellom samfunnet og Guds rike, og vi så hvordan dette også ble gjort på ett av møtene i en tale som handlet om sex. Det ble fortalt at kulturen var full av porno og objektivisering av jenter, og at konsekvensene av dette kunne bli at jenter fikk dårlig selvtillit og at man kunne få et likegyldig forhold til sex. I intervjuene kom det frem at holdninger til sex og seksualitet var et av punktene hvor ungdommene følte at deres oppfatninger og erfaringer i størst grad skilte seg fra sine klassekameraters oppfatninger. I intervjuet sa Stian:

Jeg merker at det krasjer veldig. Spesielt egentlig med sex, innenfor kristendommen så tenker man at man skal vente til den man gifter seg med. Og at den man gifter seg med den skal man holde ut hele livet med. Men samfunnet forteller oss jo at sex er noe som man gjør bare for nytelse og at det er noe man også kan gjøre med hvem som helst, og så mange man vil egentlig, uten at det har noen større påvirkning enn... eh, bare den nytelsen der. Mens vi beskriver dette som noe mye sterkere, et mye sterkere bånd mellom mann og kvinne.

Stian trakk her en moralsk grense mellom kristendommens syn på sex og samfunnets syn på sex. Han gjorde en moralsk vurdering av synet på sex slik han mener det fremstilles i samfunnet, og vurderer det som dårligere enn synet på sex innenfor kristendommen. Han trekker også en moralsk grense til å ha flere seksualpartnere, og til å ha sex utenfor ekteskap. Videre mente Stian at kristne tillegger sex en større betydning enn det legges opp til i ”samfunnet”, hvor sex altså meningsløst.

Holdningen om å vente med sex til man har giftet seg var tydelig i flere av intervjuene. Guro sa: ”En god kristen er i mine øyne en som ikke har sex før ekteskap. Det er nummer én. At de skal vente til de er gift”. Guro fremhever dette som det viktigste kjennetegnet for å være en god kristen, og dette kan ses som en tydelig moralsk grense innenfor menigheten. Av andre informanter ble dette ble begrunnet ut ifra at det vil være best for en selv. Heidi sa:

Jeg har jo valgt å vente. Og det er jo ikke uten grunn. Jeg tenker at det kan være smart å vente. Det står jo i Bibelen, men så tenker jeg at det er ikke bare fordi det står i Bibelen at du burde vente, og ikke bare fordi du er kristen, men fordi at det er sunt,

rett og slett, at det kan være du føler deg tryggere og det kan være større, *big deal*, dersom du bare gjør det med én person. Og at den personen er en du elsker, virkelig.

Heidi begrunnet valget om å vente med sex ut ifra en tanke om at dette er sunt for henne. Sex utenfor ekteskap ble sett på som noe som kunne være skadelig for kroppen. Dette har likhetstrekk med synet som mange hadde på alkohol – det er ikke sex eller alkohol i seg selv som er skadelig, men *for mye* alkohol og sex på *feil måte*. Hun understreket at hun selv hadde valgt å vente med å ha sex til hun var gift, noe som også har sammenheng med autentisitetsidealet. Til slutt trakk frem at dette ville kunne føre til at sex ble noe viktigere eller mer meningsfullt hvis man ventet til man hadde giftet seg. Da trakk hun på den samme motsetningen som Stian, at ”samfunnet” ser på sex som noe meningsløst, mens kristne legger mer mening i det.

De fleste var altså enige om at man bør vente med sex til man er gift, men her fantes det noen klare forskjeller knyttet til forventninger til jenter og gutter. Mange jenter var opptatt av at de selv ville vente med å ha sex, og Linn begrunnet det på denne måten:

Jeg tror det er for å passe på hjertene våre, også tror jeg det er for at det skal bli så bra som det kan bli [...]. Men jeg tror at det er for å beskytte deg og jeg tror at det kan være noe som bare er mellom dere to, som *bare* dere har sammen. Det er *ingen* andre som har det.

Linn definerte her sex utenfor ekteskap som ”dårligere” enn sex innenfor ekteskap, og definerte det som en ytre, uren trussel som kunne true hennes rene indre. Hun definerte det dessuten som noe eksklusivt, og moralsk bedre enn sex utenfor ekteskap.

På tross av dette var det flere av informantene i studien som ga uttrykk for at de ikke hadde den samme forventningen til gutter. Selv om hun mente det var best for seg selv å vente, var ikke Linn like opptatt av at hennes fremtidige ektemann gjorde det samme: ”Det med at han, om han har hatt sex det er på en måte... det er nok ikke det viktigste for meg, liksom”. Dette bryter med det renhetsidealet hun presenterte tidligere, hvor hun understreket at det var viktig at sex var noe som bare var mellom henne og mannen. Heidi ville heller ikke blitt overrasket hvis mannen hun giftet seg med hadde hatt sex med noen andre før henne: ”Jeg ville ikke tenkt at det er så rart, fordi at det er veldig vanlig i dag, og jeg forventer ikke at mannen min kommer til å vente. Det gjør jeg ikke”. Stian, Guro, Linn og Heidi var enige om at dette var et ideal, men Linn og Heidi forventet ikke det samme av gutter som av seg

selv. De ga altså gutter en større frihet enn jenter på dette området. Dette bryter både med idealet om at sex skal være noe som bare er mellom dem, og med tanken om at man skal være ren når man inngår ekteskap. Spørsmålet er hvorfor de har så ulike forventninger til jenter og gutter, når de sier at idealet er at begge kjønn venter med sex.

Da jeg spurte Anja om hun ville bli mer overrasket hvis en kristen jente brøt denne regelen enn hvis en kristen gutt gjorde det, fikk jeg kanskje noe av forklaringen:

Ja, men på en annen måte *ikke*. For jeg tror det med at jenter lett kan søke bekreftelse i sex. Så det er litt sånn der, ja... Jeg tror kanskje, gutter har kanskje et mer visuelt bilde, og mer sånn tiltrekning til det, mens jenter er mer... søker kanskje noe annet i det, da.

Anja mente altså at kristne jenter og gutter som har sex før ekteskapet gjør det av ulike grunner. Gutter gjør det på grunn av seksuell tiltrekning, mens jenter gjør det fordi de søker bekreftelse. Årsaken til at gutter har sex knyttes til kroppens behov, mens årsaken til at jenter har sex utenfor ekteskap knyttes til utfordringer i følge menighetens ideologi kan knyttes til samfunnet, som for eksempel dårlig selvtillit. Dette skillet mellom menns og kvinners seksualitet er i tråd med et funn Trysnes gjorde i sin studie. Hun fant at kvinner forventes å ta større skade av å ha sex utenfor ekteskap enn menn fordi kvinner ses på som mer sårbare og trygghetssøkende (Trysnes 2010: 230). På denne måten anses jenter som har sex før ekteskap som et offer for noe ytre, mens gutter anses som et offer for kroppslig begjær.

### **5.3.3 "Modest is hottest" – mellom nonne og hore**

En moralsk grense som ble trukket av informantene i denne studien dreide seg om hvordan jenter burde kle seg. Ida sa: "En god kristen jente bør jo ikke kle seg vulgært, på en måte. Man skal jo ikke se så mye hud". Heidi sa:

Det er ikke galt å være med på, eller, liksom, ha mote. Kle deg slik som andre gjør, du trenger ikke kle deg "nonnete". [D]u representerer jo det du tror på. Og da er det kanskje greit at du ikke er den som kler deg mest utfordrende i vennegjengen, da. Det er noen grenser, selvfølgelig. Men jeg tenker at klær, det er ikke så farlig, egentlig, hvordan du går kledd.

Heidi understreket at kristne som alle andre kan kle seg moteriktig hvis de vil. Hun markerte på denne måten avstand til en oppfatning av kristne som kjedelige og hvilke forestillinger som måtte eksistere om at man ikke har lov til å kle seg tråd med tidens motebilde. Samtidig understreket hun at man representerer religionen og at dette også uttrykkes gjennom hvordan man kler seg. Ved å si at man som kristen ikke bør kle seg mest utfordrende i vennegjengen, sier hun at kristne bør følge andre grenser for hvordan de kler seg enn personer som ikke er kristne.

En av de absolutte moralske grensene som ble trukket av informantene i denne studien var grenser som dreide seg om jenters bekledning. Mange vektla at man ikke burde være lettkledd. Om jenters bekledning sa Inge at han ikke synes det er så viktig om man kler seg i det ene eller det andre, men også han var opptatt av at man kan sende ut visse signaler ved å kle seg på den ene eller andre måten:

Altså, man kan jo selvfølgelig lese litt av personen på hvordan de kler seg, men. Nei, altså, du legger merke til hvis folk går med lite klær om vinteren, da, spesielt. Så kle seg ordentlig, liksom, men, eh... ikke se ut som en eller annen hore, liksom.

Inge skilte altså mellom det å ”kle seg ordentlig” på den ene siden, og det å kle seg som en ”hore” på den andre siden. Han antydte at det å være lettkledd var noe folk ville legge merke til, og mente at det ville sende ut dårlige signaler. Han trekker en moralsk grense til det å kle seg slik at man ser ut ”som en eller annen hore”. Ved å trekke inn *hore* som et begrep antyder han at å være lettkledd kan signalisere noe seksuelt. Han mente altså i likhet med Heidi og Ida at kristne jenter bør unngå å være lettkledd og å kle seg utfordrende. Mette hadde også klare meninger om hvordan kristne jenter ikke skal kle seg:

Som noen av vennene mine har sagt, “modest is hottest”. Så, å kle seg liksom... hvordan skal jeg si det? Sånn, bra på en måte, ikke alt for horete, hvor du da viser kløft eller går med magetopp eller korte shorts som viser kanskje litt av rumpa, også videre. Men at du kler deg ordentlig da, og har på deg en ordentlig genser og ikke går rundt med en veldig løs topp eller gjennomsliktig topp. Men ellers så synes jeg man kan ha sin egen stil, så lenge man kler seg ordentlig.

Mette skilte, i likhet med Inge, mellom på den ene siden å kle seg ”ordentlig”, og på den andre siden å kle seg ”horete”. Hun trekker en grense mot å kle seg horete, og knytter dette til

lite dekkende klær. Det motsatte av å kle seg horete er å kle seg ordentlig, som blant annet innebærer at man har på seg en dekkende genser, og ikke har for dyp utringning og kort shorts. Som de andre synes hun idealet er at alle skal kle seg som de vil, så lenge man er moderat og ikke for lettkledd.

Av de mer spesifikke og absolutte grensene var det å kle seg med shorts som er så kort at litt av rumpa vises, og å kle seg med dyp utringning. Mange nevnte at man ikke burde vise for mye hud, og noen gikk mer spesifikt inn på hvilke klesplagg som ikke var ok. Joakim sa i intervjuet at man ikke bør være for streng med kristne hvis de kler seg på den ene eller den andre måten, men sa også: "En god kristen skal vel kanskje ikke ha på seg alt for kort skjørt og sånne ting, sånne ting som signaliserer litt feil". Han er altså inne på at man ved å gå i veldig kort skjørt kan gi et dårlig inntrykk.

Det "horete" og det "nonnete" settes opp som to motsetninger på hver sin side av skalaen, mens det moderate fremstilles som idealet. Det moderate innebærer at man godt kan kle seg trendy og følge den stilen man vil, så lenge man ikke viser for mye hud. Anja var inne på det samme, men knyttet det mye mer eksplisitt til seksualitet da hun sa: "Jeg går jo med vanlige klær, men jeg tror [...] hvis du kler deg med veldig stor utringning, og viser hele rumpa når du har kort shorts eller sånne ting, så tror jeg det også skaper tiltrekning hos menn". Hun trakk de samme grensene som Joakim, og nevnte kort shorts og dyp utringning, men knyttet i tillegg kvinners bekledning til menns seksualitet. Hun utdypet dette videre da hun sa:

Også tror jeg, det med å vente med sex også, at når du setter det høyt, så tror jeg hvordan du kler deg på en måte, at man burde tenke litt på det, samtidig som jeg synes det er dumt når det blir veldig sånn der "du får ikke lov til å gå med *det*, du får ikke lov til å gå med *det*". Men jeg tror det handler litt om det å ære gutta. Hvis jeg går med veldig mye utringning, så vil jo på en måte det være blikkfanget, til de gutta. Ja, og det gjør det jo kanskje igjen vanskeligere for dem å vente da, med sex, for eksempel.

Anja mente at jenter burde tenke over at måten de kler seg på kan påvirke hvorvidt gutter klarer å vente med å ha sex til de har giftet seg. I studier av muslimske kvinner som bruker hijab har man også funnet at kvinner tar på seg et visst ansvar for menns seksualitet (Bartkowski og Read 2003; Furseth 2014). Perry og Armstrong fant også en slik fordeling av ansvar mellom kristne kvinner og menn for menns "synder", og de kvinnene de intervjuet

forklarte at de unngikk å være lettkledde rundt menn de hadde respekt for fordi de ønsket å beskytte dem (Perry og Armstrong 2007).

Det kom ikke frem lignende holdninger til hvordan gutter bør kle seg i intervjuene. Jeg spurte Stian, som mente at man bør kle seg sømmelig for å unngå at andre skal begynne å tenke på sex, om dette gjelder både for jenter og gutter. Da svarte han: ”Ja, det gjelder også for gutter også, så klart. Men, hos guttene så er det jo kanskje litt mindre som man *må* skjule, på en måte. Men, så klart, kle deg sømmelig om du er gutt eller jente”. Stian syntes altså at det å ikke kle seg utfordrende var viktig både for jenter og gutter, men mener at det først og fremst er jentekroppen som må skjules. Dette viser at det finnes en oppfatning knyttet til jenters kropp, som handler om at den kan vekke begjær hos gutter hvis den ikke dekkes til. Det kom ikke til uttrykk noen tilsvarende oppfatning om at gutters kropp kan vekke jenters seksuelle begjær.

Hovedmønsteret i intervjuene var imidlertid at ungdommene ikke hadde klare holdninger til gutters bekledning slik som de hadde til jenters bekledning. Da jeg spurte Inge om hvordan en god kristen gutt burde kle seg, sa han: ”Nei, når det gjelder gutter og klær, så er jeg... det er ikke et problem at liksom guttene går lettkledde, holdt jeg på å si. Det er ikke *det* man tenker på, her i samfunnet”. På samme spørsmål svarte Mette:

Gutter... (lang pause) De... Jeg vet ik... Jeg har ikke fått følelsen av at de kler seg sånn dårlig, eller sånn, på den måten, da, som jenter. Eeeh... Nei... Jeg, nei... jeg synes de kler seg ganske greit egentlig.

Verken Mette eller Inge syntes det var noe problem om gutter var lettkledde. Vi ser at Mette tilla jenter et ansvar for å kle seg ”bra”. I tillegg viser både Mette og Inge at de ikke klarer å forestille seg hvordan gutter skulle kunne kle seg på en upassende måte. Jentenes upassende bekledning ble altså knyttet til en risiko for at gutter ikke skulle klare å holde seg fra å ha sex. Jenter både tillegges og tar et visst ansvar for gutters seksualitet, men det kommer ikke frem forestillinger om at lettkledde gutter kan oppfattes som distraherende for jenter. Jenters kropp er altså seksualisert, men ikke gutters kropp. For gutter er altså deres seksuelle begjær noe potensielt ukontrollerbart, mens jenter fremstilles som om de ikke har noe seksuelt begjær i det hele tatt (Lamb 2010).

Både gutter og jenter trakk altså moralske grenser, og en særlig tydelig grense som dreide seg om jenters bekledning var ”hotpants” og dyp utringning. Mange knyttet denne typen bekledning til ordet ”hore”, som kan kobles til en seksualisert måte å kle seg. Dette var

den tydeligste grensen. I tillegg var mange opptatt av å markere en grense til forestillingen om en ”kjedelig” kristen, som ikke følger med i motebildet, og som er veldig tildekket. En moderat klesstil, hvor man verken skiller seg ut, er for ”horete” eller for ”nonnete” ble trukket frem som idealet. Grunnen til at man ikke skulle kle seg utfordrende var blant annet at det ville kunne virke opphissende for guttene. For gutter fantes det ingen like tydelige grenser. Jenters bekledning ble ofte knyttet til tildekning av enkelte kroppsdelar, men når informantene snakket om gutter hadde de ikke lignende oppfatninger.

## **5.4 Kjønnede grenser og kjønnsidentitet**

Til nå har vi sett hvordan noen av de moralske grensene var tydelig kjønnnet. Gjennom et par eksempler vil jeg nå vise hvordan det konstrueres et bilde av kvinner og menn som grunnleggende ulike gjennom talene på møtene. Deretter vil jeg diskutere hva dette kan bety for identitetskonstruksjon for jenter og gutter i ungdomsgruppa.

### **5.4.1 ”Da kan vi gutta spille dataspill, også kan jentene spille *The Sims*”**

Både på møter og i intervjuene kom det frem at en vanlig oppfatning i ungdomsgruppa er at det finnes grunnleggende forskjeller mellom jenter og gutter. Vi har allerede sett at idealene for å være kristen ikke alltid det samme for begge kjønn, og noen egenskaper og forventninger tilskrives gutter, mens andre tilskrives jenter. Som vi har sett er disse skillene tydelige når det gjelder seksualitet og bekledning. Men også på møtene når det snakkes om temaer som ikke knyttes klart til kjønn kommer det tidvis frem et syn på jenter og gutter som grunnleggende forskjellige.

En av talene handlet om at alle er forskjellige. I den forbindelse fortalte taleren om forskjellen mellom han og kjæresten hans når de skulle lage mat sammen. Han fortalte at selv om han hadde lyst til å hjelpe til å kjøkkenet, fikk han det ikke helt til slik han skulle ønske, fordi han ikke klarte å se hva som måtte gjøres. Hver gang han var ferdig med noe, måtte han spørre kjæresten sin om å få en ny ”oppgave”, til stor irritasjon for henne. Videre sa taleren at hvis det var noen andre gutter der som kjente seg igjen, så skulle de vite at det er helt greit, for det er sånn gutter er, de ser ikke hva som skal gjøres på kjøkkenet.

Taleren formidlet her et essensialistisk syn på kjønn (Røthing 2004) ved å si at det er grunnleggende forskjell på gutter og jenter. Hvis man godtar en slik forståelse av kjønn vil enkelte oppgaver være forbeholdt jenter, og andre oppgaver være forbeholdt gutter. Et slikt



syn kan også komme til uttrykk ved at man antar at jenter og gutter er interessert i ulike ting, og har kunnskap om ulike ting. Dette kommer frem på et annet møte, da en leder skulle fortelle om at menigheten senere skulle arrangere LAN<sup>2</sup>. Den kvinnelige lederen fniste mens hun fortalte at hun egentlig ikke visste hva LAN var, men at hun hadde skrevet opp på en lapp hva hun skal si. Hun leste opp praktisk informasjon om LANet. Deretter kom en litt eldre, mannlig leder opp på scenen, gjentok det hun akkurat hadde sagt, og la til at ”da kan vi gutta spille dataspill, også kan jentene spille *The SIMS*<sup>3</sup> eller noe sånt”.

Den mannlige lederen handlet her som om han kom jenta til unnsetning. Han skilte mellom dataspill, som var det guttene skulle drive med, og *The SIMS*, som var det jentene skulle drive med, og indikerte dermed at *The SIMS* ikke er et virkelig dataspill som gutter driver med, men noe jenter driver med. Disse eksemplene på hvordan kjønnsynet formidles fra scenen kan bidra til å illustrere at det formidles en forventning om at jenter og gutter liker ulike ting, og har ulike egenskaper, og dermed at ulike ting knyttes til jenterollen og gutterollen. Her knyttes kompetanse om matlaging, hus og hjem til jenterollen, mens kunnskap og interesse for data og teknologi knyttes til gutterollen. Grunnen til at gutter og menn ikke får til å hjelpe til så mye hjemme som de skulle ønske skyldes ikke at de ikke vil, men at de ikke får det til, fordi de mangler en eller annen grunnleggende innsikt om hva som skal gjøres på kjøkkenet når man lager mat. Eksemplene illustrerer en oppfatning om at gutter og jenter er grunnleggende ulike, og at jenter har noen egenskaper som gjør dem like hverandre, mens gutter har noen andre egenskaper som gjør *dem* like hverandre. Lignende funn er gjort i kristne ungdomsmiljøer i Norge tidligere (Trysnes 2010), og jeg har allerede vist at det knyttes ulike forventninger knyttet til jenter og gutters seksualitet og bekledning. Det er et vanlig syn innenfor kristne menigheter at menn og kvinner er like overfor Gud, men har ulike oppgaver i verden (Brasher 1998).

Som vi så i forrige kapittel var smågruppene organisert rundt ulike aktiviteter, og flere av guttene jeg intervjuet hadde helt andre aktiviteter i sine smågrupper enn jentene jeg intervjuet. Mange ga uttrykk for at det var for tidlig å ta et bevisst standpunkt om å bli kristen når man er så ung som 16 til 19 år. Denne oppfatningen er hos informantene kun knyttet til gutter. For eksempel sa Mette følgende da jeg intervjuet henne:

---

<sup>2</sup> LAN er en samling av datainteressert ungdom hvor de spiller dataspill og holder på med andre subkulturelt relaterte aktiviteter.

<sup>3</sup> *The SIMS* er et videospill som handler om å bygge opp en virtuell verden som sirkler om hverdagens gjøremål. Noen av spilllets oppgaver er å bygge hus, få en familie, tjene penger.

Jeg synes at det er få gutter som har stor tro på Jesus, da, eller Gud eller kristendom generelt. I forhold til jenter. Nå er ikke jeg så god venn med alle guttene [i menigheten] da, men jeg føler at det er flere jenter som viser at de tror mer, i hvert fall på min alder. Jeg ser jo folk over 20 år, eller gutter, da, er mye mer dedikert til Jesus og i kristendom enn gutter på min alder. Så det har jo kanskje noe med alder å gjøre. Og kanskje det er fordi guttene føler at det er noe press eller at de bare ikke er modne nok til å mene sine egne ting, eller holde fast på det de tror på.

Det er flere elementer som er verdt å legge merke til ved dette sitatet. For det første viser det at Mette trakk en moralsk grense mellom jenter og gutter på sin egen alder, og hevder at jenter er mer dedikerte til religionen enn gutter. Hun sier også at hun ikke kjenner så mange gutter i menigheten. Dette kan tyde på at jenter og gutter ikke er så mye sammen, og at det legges opp til en relativt kjønnsdelt sosialisering. Videre mente Mette at gutter kanskje ikke er modne nok til å ta et valg om å bli kristen før de er blitt 20 år eller eldre. I avsnittet om smågrupper i forrige kapittel viste jeg at flere av guttene jeg intervjuet hadde smågrupper hvor de ”lekte og hadde det gøy”, mens jentene hadde religiøs og moralsk opplæring i sine grupper. Yngre gutter betegnes her, av både gutter og jenter, som mindre modne enn jenter, og det understrekes av mange at de ikke i stand til å ta et valg om å bli kristen.

#### **5.4.2 Er jentene ufrie?**

Hvilke konsekvenser får det for jenter og gutter at det finnes ulike forventninger til dem? Så langt har jeg fokusert på at jentene tillegges et ansvar for guttenes seksualitet, og at jenter dermed gis mindre frihet for eksempel når det gjelder hvordan de kan kle seg, om de kan ha sex utenfor ekteskap. Guttene gis altså mer frihet og handlingsrom enn jentene, og dette forankres i et syn på gutter og jenter som grunnleggende forskjellige, hvor gutter er umodne og uansvarlige, mens jenter er det motsatte. Spørsmålet er hvorfor jenter skal finne seg i dette skillet, og gi guttene så mye mer handlingsrom enn de gir seg selv. Et mulig svar er at gjennom å underlegge seg disse begrensningene kan jentene finne en mulighet til å oppfylle krav eller strebe etter idealer som finnes, og dermed fremstå som gode eller flinke. Jentene finner dermed en måte å tilegne seg makt til tross for at guttene gis større frihet (Brasher 1998). Med utgangspunkt i at de ønsker å forplikte seg til menigheten og religionen, som man må anta at de ønsker, vil det at de godtar de retningslinjene som er gitt kunne innebære en

følelse av å mestre noe, og å være god. Guttene vil kanskje ikke i like stor grad kunne oppfylle et slikt ideal innenfor menigheten, fordi dette ikke forventes av dem.

Når jentene snakker om hvorfor de ikke vil ha sex før de gifter seg, og ikke vil drikke alkohol begrunner de det med at dette er noe de gjør for seg selv. Tidligere i kapitlet var jeg inne på Isabels utsagn om at hun ville følge visse verdier for å bli et bedre menneske, ikke i hovedsak for å bli en bedre kristen. Dette sitatet viser at det å oppfylle de forventningene som er satt knyttes til informantene som personer, og dermed blir dette et positivt trekk ved henne som person. At det finnes ulike grenser for gutter og jenter kan altså ses på som en begrensning for jenter fordi de avstår fra en rekke ting som personer på deres egen alder holder på med, og føler seg dermed, som vi har sett, annerledes. Men på tross av at de fortalte om noen ubehagelige situasjoner i møte med andre miljøer, er det ikke gitt at dette kun vil ha negative konsekvenser for jentene. Innenfor menigheten og i andre kristne miljøer vil dette også kunne virke muliggjørende og positivt, fordi alle de ”gode” og ansvarsfulle valgene de kan ta i seg selv kan ses på som en dyd. Guttene følte seg også annerledes i sosiale sammenhenger utenfor menigheten, men får kanskje ikke den samme muligheten til å ”være flinke” innenfor menigheten som jentene får når de lever opp til kjønnede standarder. At jentene er opptatt av å følge forbudet mot sex før ekteskapet, og tar på seg et visst ansvar for gutters seksualitet, og at de begrunner dette ut ifra personlige valg og knytter det til seg selv som individer, viser at dette kan oppfattes som en form for selvrealisering heller enn en form for undertrykkelse (Mahmood 2001; Jacobsen 2011).

## 5.5 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg undersøkt hvilke kriterier informantene selv brukte for å skille mellom kristne og ikke-kristne og andre typer kristne enn seg selv. Jeg fant at de i hovedsak trakk tre typer grenser, og disse grensene er noe overlappende.

Den sterkeste grensen er den religiøse grensen som ble etablert ved at de trakk en absolutt grense mellom kristne og ikke-kristne. Informantene markerte dette ved å si ting som ”Enten så er du kristen, eller så er du ikke kristen”. De knyttet dette til det indre, og mente at det ikke var opp til andre å vurdere hvorvidt man var kristen, så lenge man visste med seg selv at man hadde et personlig forhold til Gud. Ved å posisjonere seg i forhold til stereotypier som ble knyttet til dem av andre, fremforhandlet de en identitet ved å distansere seg fra slike stereotypier, som at kristne er kjedelige og regelbundne. Noen var litt tilbakeholdne med å

åpent fortelle til andre at de var kristne, men markerte det da på andre måter, for eksempel ved å for eksempel la være å drikke alkohol.

I tillegg trakk informantene grenser som understreket autenticiteten ved deres kristne identitet. Den tydeligste symbolske markøren på dette var dåpen, som ideelt sett skulle gjennomføres ut ifra en indre overbevisning. Ved å trekke denne grensen posisjonerte de seg til andre kristne, som døper seg på andre måter enn i pinsemenigheten.

Til slutt trakk informantene moralske grenser. De moralske grensene var knyttet til alkohol, bekledning og sex. Både når det gjaldt alkohol og bekledning inntok de fleste en moderat holdning. Å ”kle seg som en nonne”, og å være totalt avholden ble plassert på den ene siden av skalaen, mens det å drikke seg full og å ”kle seg som en hore” ble plassert på motsatt side. Mange mente at man godt kunne drikke litt alkohol, så lenge man ikke mistet kontrollen, og at man kunne kle seg trendy, så lenge man ikke var for lettkledd. Tap av kontroll og det å være for lettkledd ble sett på som en trussel mot personers integritet, og informantene var bekymret for hvilke konsekvenser det kunne få. En absolutt grense ble trukket av både jenter og gutter mot det å ha sex utenfor ekteskap, men enkelte av jentene forventet ikke at guttene skulle vente med dette.

Til slutt har jeg vist at det formidles et essensialistisk kjønnssyn gjennom talene på møtene, hvor jenter og gutter oppfattes som grunnleggende forskjellige, og det knyttes derfor ulike forventninger til dem. Jenter ses som mer ansvarsfulle og modne enn gutter, og forventes i større grad å forholde seg til de forventninger som finnes knyttet til bekledning og sex. Jeg har argumentert for at dette kan virke begrensende for jenter, men at det også kan føre til at jenter i større grad enn gutter får mulighet til å oppfylle de kravene som stilles, og dermed utvikle det som i menigheten oppfattes som positive karaktertrekk.

Informantene i denne studien er utsatt for gruppepress fra personer de møter både utenfor og innenfor menigheten. Ved å delta i grensearbeid markerer de ved hjelp av ulike symbolske markører at de er aktivt handlende individer som velger å være kristne, velger å la seg døpe, velger å vente med sex til de er gift og velger å ha en moderat klesstil og legge vekt på det autentiske og indre.

## 6 Avslutning

I denne oppgaven har jeg sett nærmere på ungdoms deltagelse i en pinsemenighet i Oslo. Hensikten var å undersøke hvordan ungdomsgruppa jobber for å rekruttere og sosialisere ungdom inn sin ideologi, og hvordan deltagerne forhandler og konstruerer sin identitet. Jeg har undersøkt hvordan menighetens ideologi formidles på ungdomsmøter, og hvordan ungdommene konstruerer sin identitet ved å posisjonere seg i forhold til andre kristne både i og utenfor menigheten og i forhold til personer som ikke er kristne. Datamaterialet er basert på tolv intervjuer med deltagere mellom 16 og 19 år og deltagelse på ni møter i ungdomsgruppa til menigheten.

### 6.1 Nettverksrekruttering og dualistisk verdensbilde

En sentral problemstilling var: Hvordan jobber ungdomsgruppa for å rekruttere og sosialisere deltagere og medlemmer inn i sin kristne ideologi? Dette spørsmålet ble diskutert og besvart i første analysekapittel. Gjennom analysen fant jeg at mye rekruttering til ungdomsgruppa skjer ved at personer som allerede har tilknytning til menigheten blir introdusert for gruppa når de blir gamle nok, og at de oppfordres til deltagelse. I tillegg foregår det rekruttering gjennom sosiale nettverk, og på møtene oppfordres deltagerne ofte til å bidra til rekrutteringen.

De insentivene som det appelleres til for å få deltagerne til å bidra til rekruttering handler ofte om fordeler for enkeltindividene. At man selv vil få et bedre liv er en av de sentrale grunnene lederne oppgir for at deltagerne skal bidra til rekruttering og for at de skal fortsette å komme på møter. Fordi rekrutteringsstrategien er åpen, og en del av ideologien er at ”alle kan komme som de er”, er menigheten avhengig av å drive aktivt sosialiseringsarbeid med deltagerne. Når ungdommene lærer seg menighetens ideologi og utvikler en kristen identitet, er det mer sannsynlig at de også blir værende i menigheten. I de tilfellene hvor menigheten lykkes skjer det da en rammetilpasning, hvor deltakerne ender med å dele menighetens ideologiske verdenssyn.

Et hovedfunn i oppgaven er at menigheten gjennom forkynnelse konstruerer et bilde av en todelt verden hvor samfunnet ungdommene er en del av, knyttes til problemer, mens menigheten står for løsningen på disse problemene. Jeg har kalt denne dikotomien for ”Guds

rike versus dagens samfunn”. Denne dikotomien gjenspeiles på individnivå ved å henvise til trusler fra kroppslige behov, synd, fristelse og nytelse. På individnivå har jeg kalt dikotomien ”Kroppen versus ånden”. Dette livet ses på som overfladisk og urent. Som en motsetning til dette skisseres det gode kristne liv, som kjennetegnes av en moderat livsstil, hvor man tar veloverveide valg og lever et autentisk og rent liv. For å oppnå dette rene, autentiske livet må man ta et valg om å bli kristen.

Furseth med flere (2015) trekker frem at det for noen tiår siden var kontroversielt innenfor mange kristne trossamfunn, og særlig innenfor pinsebevegelsen, å engasjere seg i politikk og samfunnsspørsmål. Forfatterne hevder at dette er en tendens som har snudd, og at det å engasjere seg i samfunnsspørsmål kan ses som et grunnpremiss i de aller fleste trossamfunn i dag. For å illustrere dette trekker de frem pinselederen Aril Edvardsen. Han beskrev på 1960- og 70-tallet ”denne verden” på en negativ måte, og mente at den eneste løsningen på verdens problemer var at mennesker ble frelst. Senere gikk han over til å jobbe for økt kontakt på tvers av trossamfunn, og mente at verdens problemer måtte løses gjennom felles innsats på tvers av trossamfunn (Furseth et al. 2015: 157). Funnene i denne oppgaven tyder på at dreiningen, i alle fall i ungdomsgruppa, ikke har vært like klar. Der forkynnes fremdeles et negativt bilde av verden ungdommene lever i, og løsningen på problemet ser ut til å være at hver enkelt blir frelst. Jeg vil derfor hevde at en viss grad av tilbaketrekning fra samfunnet fortsatt finner sted, og at dette ideologiske trekket i noen grad henger ved i pinsebevegelsen i dag. Dette er imidlertid ikke helt entydig. Et visst samfunnsengasjement fantes i ungdomsgruppa, blant annet var kampanjen mot moderne slaveri et eksempel på dette.

## **6.2 Identitet og grensedragninger**

En annen problemstilling var: Hvordan oppfattes det å være en god kristen blant ungdommene i ungdomsgruppa? Hvordan posisjonerer ungdommene seg i forhold til hverandre innad i menigheten, til andre kristne og til ikke-kristne? Dette spørsmålet ble diskutert og besvart i andre analysekapittel. I analysen brukte jeg teori om symbolske grensedragninger og identitet. Jeg fant at ungdommene forhandlet sin identitet som kristne gjennom å drive grensearbeid, og det dreide seg om tre typer grenser. For det første trakk de religiøse grenser, hvor de skilte mellom personer som var kristne og personer som ikke er det. Mange fremhevet at spørsmål om hvorvidt man er kristen eller ei ikke kan besvares ved å vurdere andres religiøse praksis, men må knyttes til det personlige valget hver enkelt tar om å

bli kristen. I møte med ikke-kristne personer, for eksempel på skolen, følte mange at de ble sett på som annerledes eller holdt utenfor fordi de var kristne. Å ikke drikke alkohol eller å ikke banne ble av enkelte sett på som symbolske markører på at de var kristne. Å avstå fra alkohol ble brukt som en strategi for å markere sin religiøse identitet i møte med andre.

For det andre trakk de grenser basert på autentisitet, og dåpen var den tydeligste symbolske markøren på dette. Gjennom å understreke viktigheten av å ta et selvstendig valg om å døpe seg, basert på sin egen tro, markerte de sin identitet som pinsevenner, og distanserte seg fra andre kristne som døver sine barn før de er i stand til å ta slike valg.

Til slutt ble det trukket moralske grenser. De moralske grensene var i stor grad kjønnet, og de knyttet seg til alkohol, seksualitet og bekledning. Idealet var å holde kroppen ren. Kroppen måtte beskyttes fra ytre trusler som kunne gjøre den og sinnet urent, som det å drikke seg full eller å ha sex før man er gift. For de fleste informantene var det ikke alkoholen i seg selv som ble sett på som en trussel, men de dårlige valgene man kunne risikere å ta hvis man drakk seg full.

For jenter var det å vente med sex til de var gift en absolutt grense, mens for guttene var denne grensen noe mer porøs. Det vil si at forventningene til jenter var sterkere enn forventningene til gutter, blant begge kjønn. Dessuten ble gutters seksualitet knyttet til kroppens begjær, mens jenters seksualitet ble knyttet til press som kom utenfra, og enkelte antok at jenter hadde sex før de ble gift fordi de søkte bekreftelse. Ved å anta dette, impliserer man at jenter ikke har kroppslig eller seksuelt begjær.

Det fantes klare holdninger til hvordan jenter kunne kle seg, og mange skilte mellom de to ekstremene ”nonne” og ”hore”. Idealet var å ikke kle seg for utfordrende, men det var heller ikke nødvendig å dekke seg helt til. Jenters bekledning ble knyttet til gutters sexlyst, og flere av informantene ga jentene ansvar for å kle seg moderat slik at guttene ikke skulle bli distraheret. Det kom ikke til uttrykk noen tilsvarende krav til gutters bekledning.

Autentisitetsgrensen lå til grunn for både den sterkeste religiøse grensen, og for de moralske grensene knyttet til sex og alkohol. Det absolutte, indre og rene forholdet til Gud som den religiøse grensen gikk ut på, kan også knyttes til tanken om autentisitet, fordi det er det indre og autentiske forholdet til Gud som avgjør hvorvidt en person er kristen eller ikke. Det å drikke seg full kan ses som en trussel mot personers autentiske måte å oppføre seg på – når man er full mister man, slik informantene oppfattet det, kontrollen over seg selv. Når det gjaldt moralske grenser knyttet til seksualitet, kan også denne ses i sammenheng med autentisitetsidealet fordi den ofte ble knyttet til tanker om at det indre skulle holdes *rent*, og kun praktiseres innenfor ekteskap.

## 6.3 Noen motsetninger

Grensearbeidet hadde også noen indre motsetninger, og særlig ble den religiøse grensen om det indre forholdet til Gud utfordret av både moralske og grenser relatert til autenticitet. De moralske grensene knyttet til bekledning viser at det finnes visse forestillinger knyttet til et moralsk hierarki som sier noe om mer og mindre aksepterte måter å kle seg på for kristne ungdommer. Det er altså ikke *kun* den personlige relasjonen til Gud som har noe å si for deres oppfatning av seg selv som kristne. Videre forstod enkelte av informantene dåpen som et symbol på at man hadde tatt et bevisst valg om å være kristen. Denne symbolske dimensjonen viser, igjen, at det ikke *kun* er det indre forholdet til Gud som teller.

Et gjennomgående tema som kom frem både gjennom den deltagende observasjonen og i intervjuene var at det ble understreket at det var viktig å ta valg som ble oppfattet som gode for dem selv. Man skulle blant annet velge å bli kristen, velge å døpe seg, velge å avstå fra sex utenfor ekteskap, velge å ikke drikke seg full. Begrunnelsene for å velge dette var knyttet til en svært individualistisk tilnærming der det legges vekt på det enkelte individs valg. Alternativt kunne man tenke seg at det kunne begrunnes ut ifra Bibelen, eller ut ifra plikt overfor religiøse autoriteter, men dette var altså ikke tilfellet. Samtidig har jeg argumentert for at disse valgene oppfattes som så viktige at det kan ses som en plikt overfor en selv. Slik sett kan man si at plikt spiller inn, selv om det da er snakk om en personlig og selvvalgt plikt.

Den sterke individualismen kan ses som en motsetning til idealet om å rekruttere deltagere og bidra til fellesskapet på andre måter. Hvorfor skal man bry seg med å bidra til fellesskapet når redningen for alle og enhver er å ha et rent og autentisk forhold til Gud?

Ifølge menighetens ideologi er det Den hellige ånd som styrer møtene, og deltakerne omtaler ofte ritualer, slik som de en finner i Den norske kirke, som ”døde”. Likevel er det åpenbart at det foregår mye på møtene som er sosialt meningsfullt. Det er liten tvil om at ritualene som foregår på møtene, som for eksempel lovsangen og vitnesbyrdene, kan oppleves som svært meningsfulle og ha positive emosjonelle utfall (Miller og Strongman 2002; Collins 2004; Ulland 2007; Tshabalala og Patel 2010; Draper 2014), til tross for at en slik suksessfull rituell praksis ikke brukes som begrunnelse fra menighetens side når de oppfordrer personer til å komme på møtene.



## 6.4 Oppgavens styrker og svakheter

Siden dette er en masteroppgave, som har noen begrensninger med hensyn til tid og økonomi er datamaterialet dermed begrenset, og antallet informanter er lite. Jeg har forsøkt å oppveie dette med å ha både observasjonsdata og intervjudata. Å ha tilgang på begge deler har gjort at jeg har kunnet analysere det ene i lys av det andre, og jeg har for eksempel kunnet forstå uttalelser fra intervjuer i lys av observasjoner jeg selv har gjort.

Det hadde vært en fordel for det metodiske opplegget om jeg hadde kommet i gang tidligere med forsøkene på å bli med i smågruppene. I løpet av datainnsamlingsfasen forsøkte jeg å komme i kontakt med personer som kunne gi meg tilgang til å delta i smågrupper. Jeg fikk til slutt kontakt med en person som kunne hjelpe meg, men fikk aldri i stand noen avtale om dette. Etter hvert følte jeg at jeg hadde så mye data, og at tiden begynte å bli knapp, at jeg valgte å nøye meg med observasjoner fra møtene i tillegg til intervjudata. Samtidig dukket det opp interessante temaer knyttet til smågruppene i intervjuene, og jeg valgte derfor å gjøre et poeng ut av smågruppene i analysekapittel 4. Enkelte mener at intervjudata ikke uten videre kan brukes som sannferdige beretninger om hva som faktisk skjer i situasjoner, men må behandles som uttrykk for personers selvpresentasjon (Jerolmack og Khan 2014). Observasjonsdata ville altså kunne styrke funnenes reliabilitet særlig på dette området. Som jeg var inne på i kapittel 4, kan det ikke utelukkes at det at gutter forteller om lite religiøs praksis og mye ”lek og moro” i smågruppene er en del av deres identitetskonstruksjon, og at dette er noe de sier for å fremstå på en bestemt måte overfor meg. Samtidig var beskrivelsene påfallende like fra ulike informanter, og jeg valgte derfor å bruke den informasjonen de ga meg som nettopp informasjon om hva de pleide å gjøre i gruppene, og med dette som utgangspunkt forsøke å forstå hvorfor de gjorde nettopp det de gjorde. Jeg tolket det som et uttrykk for at en viktig funksjon for smågruppene er å etablere vennskap og dele personlige erfaringer og temaer fordi dette øker forpliktelsen mellom deltagerne. Dessuten kan det tenkes at min tanke om at religiøs praksis og opplæring var det viktigste for smågruppene kunne ha å gjøre med at dette var det de første informantene fortalte om, og deres beretninger dannet derfor grunnlaget for min oppfatning av hva smågruppene var ment å være.

## 6.5 Oppgavens bidrag og veien videre

Jeg har i denne oppgaven rettet søkelys mot en gruppe som er lite studert i norsk sammenheng. Mye forskning på religiøs ungdom i Norge har tatt for seg minoritetsungdom, mens kristne ungdommer utgjør en betydelig del av det religiøse Norge. Ungdom er en særlig

viktig gruppe fordi de er fremtidens kristne, og vil være med på å definere hvordan pinsebevegelsen vil utformes i årene som kommer. Dessuten er det interessant å se hvordan en religiøs bevegelse som har slitt med nedgang i antall medlemmer de siste årene jobber for å sikre deltagelse og forpliktelse blant unge.

Gjennom arbeidet med denne oppgaven har jeg kommet over flere større og mindre temaer som har vekket min interesse, men som ikke har vært mulig å ta for seg innenfor dette prosjektets rammer. Som jeg var inne på i det første analysekapitlet, er det tendenser i datamaterialet til at menigheten rekrutterer deltagere gjennom aktiviteter, for eksempel ved at noen blir med å spille i band eller er med på teateroppsetninger i regi av menigheten. Fordi menigheten jeg har studert er stor, og må sies å ha mye ressurser til rådighet, kan det tenkes at dette er en rekrutteringsstrategi som denne og andre ressurssterke menigheter kan benytte seg av i større grad enn mindre menigheter. I videre forskning vil det kunne være interessant å undersøke om, og i tilfelle hvordan menigheter med mye ressurser og høy aktivitet rekrutterer gjennom aktiviteter. Er det for eksempel slik at barn og unge som blir med i et kor senere oppfordres til å delta på møter hvor det foregår sterkere ideologisk sosialisering, og oppfordres til å bli med i flere og flere av menighetens aktiviteter?

Et annet spørsmål knyttet til rekruttering er hvor effektiv nettverksrekrutteringen er. I analysen viste jeg at det fantes en holdning innenfor ungdomsgruppa om at det var viktig å ta med seg venner på møtene. Flere hadde mer eller mindre direkte blitt rekruttert gjennom nettverk, og mange hadde forsøkt å rekruttere venner selv. Mitt mål her var ikke å avdekke hvorvidt denne rekrutteringsstrategien var effektiv eller vellykket, men å vise at rekrutteringen har et åpent preg overfor nye deltagere, og ikke minst at deltagerne oppfordres til å bidra til fellesskapet ved å rekruttere. Det kunne likevel vært interessant å undersøke hvor vellykket denne strategien er, ved å gjøre en mye mer systematisk analyse basert på andre typer data, hvor man for eksempel knyttet rekruttenes vei inn til deltagelse på ulike sosialiseringsarenaer, og undersøkte hvordan deltagelsen kunne tenkes å ha effekt på forpliktelse.

# Litteraturliste

- Albrecht, Daniel E (1999). *Rites in the Spirit: A ritual approach to Pentecostal/Charismatic spirituality*, A&C Black.
- Album, Dag (1996). *Nære fremmede: pasientkulturen i sykehus*, Tano.
- Ammerman, Nancy Tatom (1997). *Congregation and community*, Rutgers University Press.
- Augoustinos, Martha, Iain Walker og Ngaire Donaghue (2006). *Social Cognition: An Integrated Introduction*. London, Sage.
- Austigard, Kari (2008). *En empirisk undersøkelse av Den spansktalende gruppen i Salemkirken i Oslo* Masteroppgave, Det Teologiske Menighetsfakultet.
- Bartkowski, John P. og Jen'nan Ghazal Read (2003). "Veiled submission: Gender, power, and identity among evangelical and Muslim women in the United States." *Qualitative Sociology* 26(1): 71-92
- Benford, Robert D. (1993). "'You Could Be the Hundredth Monkey': Collective Action Frames and Vocabularies of Motive within the Nuclear Disarmament Movement." *Sociological Quarterly* 34(2): 195-216
- Benford, Robert D. (1997). "An Insider's Critique of the Social Movement Framing Perspective." *Sociological Inquiry* 67(4): 409-430
- Benford, Robert D. og David A. Snow (2000). "Framing processes and social movements: An overview and assessment." *Annual review of sociology*: 611-639
- Bloch-Hoell, Nils (1956). *Pinsebevegelsen: en undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblikk på bevegelsens utforming i Norge*, Universitetsforlaget.
- Brasher, Brenda E. (1998). *Godly women: Fundamentalism and female power*, Rutgers University Press.
- Collins, Randall (2004). *Interaction ritual chains*, Princeton university press.
- Douglas, Mary (2002). *Purity and danger*. London, Routledge.
- Draper, Scott (2014). "Effervescence and Solidarity in Religious Organizations." *Journal for the Scientific Study of Religion* 53(2): 229-248
- Emerson, Robert M., Rachel I. Fretz og Linda L. Shaw (2011). *Writing ethnographic fieldnotes*, University of Chicago Press.
- Fangen, Katrine (2006). "Assimilert, hybrid eller inkorporert i det etniske? Tilpasning og identifikasjon blant somaliere i Norge." *Sosiologisk tidsskrift* 14(1): 4-33
- Fangen, Katrine (2010). *Deltagende observasjon*. Bergen, Fagbokforlaget.

- Furseth, Inger (1992). "Kirke-sekt typologi og ressursmobiliserings perspektiv - to tilnærminger til studier av religiøse bevegelser." *Religion og livssyn* 4(4): 5-11
- Furseth, Inger (1999). *People, faith, and transition: a comparative study of social and religious movements in Norway, 1780s-1905*, Department of Sociology and Human Geography, University of Oslo Unipub.
- Furseth, Inger (2011). "The hijab: Boundary work and identity negotiations among immigrant Muslim women in the Los Angeles area." *Review of Religious Research*: 365-385
- Furseth, Inger (2014). "Hijab street fashion og stil i Oslo." *Sosiologisk tidsskrift* 22(01): 6-27
- Furseth, Inger og Pål Repstad (2006). *An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives*, Ashgate Publishing, Ltd.
- Furseth, Inger, Pål Repstad, Sivert Skåvoll Urstad og Ole-Edvin Utaker (2015). "Tros- og livssynssamfunnene og deres ledere - innadvendte eller utadvendte?". *Religionens tilbakekomst i offentligheten? Religion, politikk, medier, stat og sivilsamfunn i Norge siden 1980-tallet*. I. Furseth. Oslo, Universitetsforlaget: 139-168.
- Gamson, William A. (1995). Constructing social protest. *Social Movements and Culture*. H. Johnston and B. Klandermans. Minneapolis, University of Minnesota press. 4: 85-106.
- Gerlach, Luther P. og Virginia H. Hine (1968). "Five factors crucial to the growth and spread of a modern religious movement." *Journal for the Scientific Study of Religion*: 23-40
- Glock, Charles Young og Rodney Stark (1965). *Religion and society in tension*, Chicago: Rand McNally.
- Goffman, Erving (1974). *Frame Analysis*, Harvard University Press.
- Greil, Arthur L. og David R. Rudy (1984). "What have we learned from process models of conversion? An examination of ten case studies." *Sociological Focus* 17(4): 305-323
- Halvorsen, Bjørn Egil. (2014, 02.09.2014). "1 av 4 jenter på 10. trinn har depressive symptomer." *Aftenposten* Lesedato 20.04.2015, fra <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/1-av-4-jenter-pa-10-trinn-har-depressive-symptomer-7688419.html>.
- Hannigan, John A. (1991). "Social movement theory and the sociology of religion: Toward a new synthesis." *Sociology of Religion* 52(4): 311-331
- Ingersoll, Julie (2003). *Evangelical Christian women: War stories in the gender battles*, NYU Press.
- Irby, Courtney Ann (2014). "Dating in Light of Christ: Young Evangelicals Negotiating Gender in the Context of Religious and Secular American Culture." *Sociology of Religion* 75(2): 260-283
- Jacobsen, Christine M. (2005). The Quest for Authenticity: Islamization Amongst Muslim Youth in Norway. *European Muslims and the Secular State*. J. Cesari and S. McLoughlin. Aldershot, Ashgate: 155-168.

- Jacobsen, Christine M. (2011). "troublesome threesome: feminism, anthropology and Muslim women's piety." *Feminist Review* 98(1): 65-82
- Jenkins, Richard (2014). *Social identity*, Routledge.
- Jerolmack, Colin og Shamus Khan (2014). "Talk Is Cheap: Ethnography and the Attitudinal Fallacy." *Sociological Methods & Research*
- Johansson, Thomas og Philip Lalander (2003). *Sexualitetens omvandlingar: politisk lesbiskhet, unga kristna och machokulturer*. Göteborg, Daidalos.
- Klandermans, Bert (1984). "Mobilization and participation: Social-psychological expansions of resource mobilization theory." *American sociological review*: 583-600
- Kvale, Steinar og Svend Brinkmann (2009). *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Lamb, Sharon (2010). "Feminist ideals for a healthy female adolescent sexuality: A critique." *Sex Roles* 62(5-6): 294-306
- Lamont, Michèle (1992). *Money, morals, and manners: The culture of the French and the American upper-middle class*, University of Chicago Press.
- Lamont, Michèle og Virág Molnár (2002). "The study of boundaries in the social sciences." *Annual review of sociology*: 167-195
- Lamont, Michèle, John Schmalzbauer, Maureen Waller og Daniel Weber (1996). "Cultural and moral boundaries in the United States: Structural position, geographic location, and lifestyle explanations." *Poetics* 24(1): 31-56
- Lindholm, Charles (2008). *Culture and Authenticity*. Malden, Blackwell Publishing.
- Lofland, John (1966). *Doomsday cult: A study of conversion, missionizing and faith maintenance*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Mahmood, Saba (2001). "Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival." *Cultural anthropology* 16(2): 202-236
- Martin, Nancy J. (2007). *Small Groups in Big Churches*. Doctoral degree, University of Arizona.
- McCarthy, John D. og Mayer N. Zald (1977). "Resource mobilization and social movements: A partial theory." *American journal of sociology*: 1212-1241
- McGuire, Meredith B. (2008). *Religion: The social context*. Long Grove, Illinois, Waveland Press.
- Miles, Matthew og A. Michael Huberman (1994). *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook*, Sage.

- Miller, Mandi M. og Kenneth T. Strongman (2002). "The Emotional Effects of Music on Religious Experience: A Study of the Pentecostal-Charismatic Style of Music and Worship." *Psychology of Music* 30(1): 8-27
- NOVA (2014). Ungdata. Nasjonale resultater 2013. *NOVA Rapport*. Oslo, NOVA. 10/14.
- Pachucki, Mark A., Sabrina Pendergrass og Michèle Lamont (2007). "Boundary processes: Recent theoretical developments and new contributions." *Poetics* 35(6): 331-351
- Payerhin, Marek og Cyrus Ernesto Zirakzadeh (2006). "On movement frames and negotiated identities: The case of Poland's first solidarity congress." *Social Movement Studies* 5(2): 91-115
- Perry, Evelyn M. og Elizabeth A. Armstrong (2007). "Evangelicals on campus." *Social Science Research Council*. Retrieved November 3: 2013
- Persson, Jessica (2003). Vårt att vänta på? Om frikyrkoungdomars syn på sexualitet. *Sexualitetens omvandlingar: politisk lesbiskhet, unga kristna och machokulturer*. T. Johansson and P. Lalander. Göteborg, Daidalos: 47-67.
- Polletta, Francesca (1998). "Contending stories: Narrative in social movements." *Qualitative Sociology* 21(4): 419-446
- Repstad, Pål og Elise Seip Tønnessen (2013). *Hellige hus: Arkitektur og utsmykning i religiøst liv*. Oslo, Cappelen Damm akademisk.
- Ridgeway, Cecilia L. (2011). *Framed by gender: How gender inequality persists in the modern world*, Oxford University Press.
- Robbins, Joel (2004). "The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity." *Annual Review of Anthropology*: 117-143
- Røthing, Åse (2004). *Parforhold: idealer, forhandlinger, strategier*, Gyldendal.
- Shupe, Anson D. og David G. Bromley (1979). "The Moonies and the Anti-Cultists: Movement and Countermovement in Conflict." *Sociological Analysis* 40(4): 325-334
- Skeggs, Beverley (1997). *Formations of class & gender: Becoming respectable*, Sage.
- Snow, David A, E Burke Rochford Jr, Steven K Worden og Robert D Benford (1986). "Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation." *American sociological review*: 464-481
- Snow, David A. (1987). Organization, Ideology, and Mobilization: The Case of Nichiren Shoshu of America. *The Future of New Religious Movements*. D. G. Bromley and P. E. Hammond. Macon Georgia, Mercer University Press: 153-172.
- Snow, David A., James A. Bany, Michelle Peria og James E. Stobaugh (2010). "A team field study of the appeal of megachurches: Identifying, framing, and solving personal issues." *Ethnography* 11(1): 165-188

- Snow, David A. og Robert D. Benford (1988). "Ideology, frame resonance, and participant mobilization." *International social movement research* 1(1): 197-217
- Snow, David A., Louis A Zurcher, Jr. og Sheldon Ekland-Olson (1980). "Social networks and social movements - a microstructural approach to differential recruitment." *American Sociological Review* 45(5): 787-801
- Spradley, James (2002). "Asking descriptive questions." *Qualitative approaches to criminal justice: perspectives from the field*. London: sage: 44-55
- Stark, Rodney (2003). Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model. *Cults and New religious movements: a reader*. L. L. Dawson, Blackwell Publishing: 259-270.
- Stark, Rodney og William Sims Bainbridge (1980). "Networks of faith: Interpersonal bonds and recruitment to cults and sects." *American Journal of Sociology*: 1376-1395
- Stark, Rodney og Roger Finke (2000). *Acts of faith: Explaining the human side of religion*, Univ of California Press.
- Statistisk sentralbyrå. (2004, 2.4.2015). "Medlemmer i trus-1 og livssynssamfunn2 utanfor Den norske kyrkja. 1990-2004. Absolutte tal og prosent." fra <http://www.ssb.no/a/kortnavn/trosamf/arkiv/tab-2004-10-21-01.html>.
- Statistisk sentralbyrå. (2012, 2.4.2015). "Medlemmer1 i kristne trussamfunn som mottek offentlig stønad og er utanfor Den norske kyrkja. Per 1. januar. 2005-2012." fra <http://www.ssb.no/a/kortnavn/trosamf/tab-2012-12-04-03.html>.
- Statistisk sentralbyrå. (2014). "Medlemmer i kristne trussamfunn som mottek offentlig stønad og som er utanfor Den norske kyrkja. Per 1. januar." Lesedato 9.1.2015, fra <http://www.ssb.no/204087/medlemmer-i-kristne-trussamfunn-som-mottek-offentleg-st%C3%B8nad-og-som-er-utanfor-den-norske-kyrkja.per-1.januar>.
- Statistisk sentralbyrå. (2014). "Trus- og livssynssamfunn utanfor Den norske kyrkja, 1. januar 2014." Lesedato 12.05.15, fra <http://ssb.no/kultur-og-fritid/statistikker/trosamf/aar/2014-11-18>.
- Sødal, Helje Kringelbotn (2005). Forandring fryder? Endringer i tre kristne ungdomsgrupper i Kristiansand 1984–2004 *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*. P. H. Repstad, Jan-Olav. Bergen, Fagbokforlaget: 66-90.
- Sødal, Helje Kringelbotn (2013). Telt og tempel: Forsamlingslokaler i pinsebevegelsen. *Hellige hus: arkitektur og utsmykning i religiøst liv*. P. Repstad and E. S. Tønnessen. Oslo, Cappelen Damm akademisk: 132-171.
- Sødal, Helje Kringelbotn (2015). "Hvorfor vokser karismatisk kristendom?" *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*: 38-55
- Taule, Liv (2012). "Hva forteller statistikkene om religion, tro og livssyn i Norge?" *Samfunnsspeilet, Statistisk sentralbyrå* 2012(1)

- Thagaard, Tove (2009). *Systematikk og innlevelse: en innføring i kvalitativ metode*. Bergen, Fagbokforlaget.
- Trysnes, Irene (2010). *Å campe med Gud. En studie av kristne sommerstevner på Sørlandet*.
- Tshabalala, Bhekani G. og Cynthia J. Patel (2010). "The role of praise and worship activities in spiritual well-being: perceptions of a Pentecostal Youth Ministry group." *International Journal of Children's Spirituality* 15(1): 73-82
- Ulland, Dagfinn (2007). *Guds karneval: en religionspsykologisk studie av Toronto-vekkelsens spiritualitet*, Lund University.
- van Stekelenburg, Jacqueliën og Bert Klandermans (2013). "The social psychology of protest." *Current Sociology*: 1-20
- Weiss, Robert S. (1994). *Learning from strangers: The Art and Method of Qualitative Interview Studies*. New York, The Free Press.
- Woodhead, Linda (2007). "Gender differences in religious practice and significance." *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*: 566-586
- Zackariasson, Maria (2014). "Being Yourself: Identity and Self-presentation among Youths in Christian Youth Organizations." *Young* 22(2): 153-170
- Zald, Mayer N. og Roberta Ash (1966). "Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change." *Social Forces* 44(3): 327-341

**Alle kilder som er brukt i oppgaven er oppgitt.**

**Antall ord i oppgaven er 34 228**



# Vedlegg

## *1. Intervjuguide*

### **1. BAKGRUNN**

**Kan du fortelle litt om deg selv?**

- bakgrunnen din
- alder
- klassetrinn
- hvor er du fra?
- hvilken skole?

### **2. REKRUTTERING**

**Hvordan ble du med i [ungdomsgruppa]? / hvor lenge har du vært med i [menigheten]?**

- gjennom venner?
  - familie/alltid vært med
- (hvordan fikk du vite om den?)

**Kan du fortelle om første gang du var der?**

(husker du noe om hvordan du opplevde det de første gangene? Hva som var førsteinntrykket? Opplevtes som inkluderende? Hvordan var det å være med i menigheten da du var barn? Hva gjorde dere?)

**Hva tror du det betyr for folk å være med i [Ungdomsmiljøet]? Hva betyr det for deg?**

- vennskap
- kjærester
- åndelig påfyll
- hjelper deg med å være kristen

**Har du tatt med deg noen før som ikke hadde vært der før?**

- hvordan gikk det?
- hvorfor gjorde du det?

### **3. SOSIALISERING**

Kan du beskrive for meg hva du tenker er forskjellen på en person som er kristen og en person som ikke er det?

**Hvordan vil du beskrive en god kristen jente?**

**En god kristen gutt?**

- er personen åndsdøpt?
- livssil
- klesstil
- holdninger: sex, alkohol, ærlighet, veldedighet, samfunnet

Pleier du å være med i **småfellesskap**?

- hva gjør dere der?
- hva snakker dere om?
- føler du at dere kan snakke om det du vil?
- blir du bedre kjent med de du er i gruppe med enn med mange andre her?
- kjente du dem fra før?
- synes du det er viktig at dere er bare jenter/gutter?
- føler du at du kan være "deg selv" i smågruppene og i [ungdomsgruppa]?

**Husker du en spesiell episode?**

Føler du at du lærer noe om å være med i menigheten?

- om religion?
- om deg selv?
- får frem noe bra hos deg?

noen verdier du føler at du får av å være med?

- noen verdier du føler at du får av å være med?
- noe du tar med deg videre i det du gjør ellers?

### **4. MØTENE**

**Kan du fortelle om sist du var på møte?**

Hva synes du om å være med på møtene?

Er det sånn at du gleder deg til møtet?

Hvorfor (ikke)?

Er det noe du liker spesielt godt, ikke liker?

- lovsangen

- stemningen

- bønn

- ritualer som nattverd, dåp, vitne

-- er du selv døpt? Hva betydde det for deg?

Kafeen etterpå?

### **Forpliktelse?**

**Hva vil du fremheve som det viktigste for deg ved å være med i miljøet? Hvorfor?**

5. Er det noe du synes jeg burde spurt om som jeg ikke har spurt om?

